DE

ISRAËLIETEN TE MEKKA

VAN DAVIDS TIJD
TOT IN DE VIJFDE EEUW ONZER TIJDREKENING.

DOOR

DR. R. DOZY.
Hoogleeraar te Leiden.

HAARLEM,
A. C. KRUSEMAN.
1864.

GEDRUKT BIJ JOH. ENSCHEDÉ EN ZONEN TE HAARLEM.

VOORBERIGT.

De verhandeling, wier uitgave ik op de eerste bladzijden van mijn „Islamisme" aan het wetenschappelijke publiek heb toegezegd, verschijnt thans in hetzelfde formaat als dat boek, waarop zij in zekeren zin een aanhangsel vormt. In zekeren zin, zeg ik, want zij is vooral van gewigt voor de kennis van den ouden godsdienst der Israëlieten. Het zoo gewenschte licht over dit belangrijke, maar duistere onderwerp, of liever de bevestiging van hetgeen de kritiek had vermoed, is van een kant gekomen, waarvan men het wel niet verwachtte. Maar ook uit dit oogpunt beschouwd, zal zij, vertrouw ik, niet misplaatst zijn in eene reeks van monographieën over de voornaamste godsdiensten. Ik heb getracht ze zóó in te rigten, dat de onvermijdelijke vreemde karakters den niet-Orientalist niet behoeven af te schrikken; zeer enkele gevallen misschien uitgezonderd, zullen ook diegenen, hoop ik, die die karakters niet lezen, mijn betoog zonder moeite kunnen volgen.

Volledig is dit boek niet. Ik heb voor alsnog eenige argumenten achterwege gelaten, die mij wel is waar niet onbelangrijk toeschenen, maar waaraan ik toch niet zóó veel kracht toeschreef, dat zij anderen konden overtuigen. Er zijn ook zaken, die ik uitvoeriger had kunnen behandelen; maar het voorname punt was, naar het mij toescheen, dat de hoofdgedachte bekend werd; wordt zij aangenomen, dan volgt de uitwerking der bijzonderheden van zelve.

Bij het overschrijven der Hebreeuwsche en Arabische woorden in Europesche karakters, heb ik een alphabet moeten kiezen, dat op beide talen kon worden toegepast. Het is dit, volgens de volgorde van het Hebreeuwsche alphabet, die oudtijds ook bij de Arabieren in gebruik was:

א ا alleen de vokaal wordt uitgedrukt; ב ب b; ג ج g; ד د d; ה ه h; ו و v of w; ז ز z; ח ح ḥ; ט ط t; י ي j; כ ك k; ל ل l; מ م m; נ ن n; ס س s; ע ع ’; פ ف p of f; צ ص ç; ק ق q (uit te spreken als k); ר ر r; שׁ ش ṡ (uit te spreken als de Engelsche sh, de Duitsche sch); שׂ s; ת ت th. — De zes letters, die alleen het Arabisch heeft, zijn aldus uitgedrukt: ث th, خ ch, ذ dz, ض dh, ظ tz, غ gh.

INLEIDING.

Groot en niet genoeg te waarderen zijn de vorderingen, die men in deze eeuw in de kennis der Semitische letterkunde, bepaaldelijk der Hebreeuwsche en Arabische, gemaakt heeft. Zij zijn inderdaad van dien aard, dat beide vakken van studie eene geheel andere gedaante verkregen hebben, ofschoon het te betreuren is dat, door te sterke toepassing van het beginsel van verdeeling van den arbeid, de meeste beoefenaars van deze twee zoo naauw verwante vakken elkander nagenoeg vreemd zijn geworden.

Op het gebied der Hebreeuwsche letterkunde waren zwarigheden te overwinnen, die elders niet bestonden. Toen, omtrent het midden der vorige eeuw, het onderzoek begon en men den tijd, waarin de verschillende boeken van 't O. T. geschreven zijn, wilde bepalen, heeft men moeten kampen tegen dogmatische vooroordeelen. Meeningen, die op elk ander gebied dadelijk als onhoudbaar zouden zijn ter zijde gesteld, zooals die dat de Pentateuch door Mozes zou geschreven zijn, of dat de schrijver van Jesaja h. 40 — h. 66 dezelfde zou zijn als de bekende profeet van dien naam; — dergelijke meeningen heeft men in allen ernst en met grooten omhaal van

geleerdheid moeten bestrijden en wederleggen. Waren de boeken, waarover men handelde, geene Hebreeuwsche geweest, hadden zij niet met de dogmatiek in verband gestaan, men zou stellig aan dergelijke kwesties den kostbaren tijd niet hebben verspild; zij zouden dadelijk zijn uitgemaakt, zoo eenvoudig en duidelijk waren zij, want in den grond was de vraag deze: of er eene kritiek bestaan kan en bestaat, dan wel, of zij een onding is; — nog eenvoudiger: of de mensch gelijk heeft, wanneer hij meent datgene te bezitten, wat hij gezond verstand noemt, dan wel, of hij zich daarin vergist.

Dat tijdperk van het onderzoek behoort gelukkig tot een reeds tamelijk ver verleden. Later zijn de Hebreeuwsche boeken door een aantal geleerden, vooral in Duitschland, met groote oplettendheid en scherpzinnigheid onderzocht en getoetst, met dit gevolg, dat men, op onomstootelijke gronden, zoowel de wetboeken als de historische geschriften in een veel lateren tijd geplaatst heeft dan men vroeger deed. Mijn hooggeachte ambtgenoot Kuenen heeft er voor gezorgd, dat ook onze landgenooten de resultaten der Duitsche wetenschap en de manier waarop zij verkregen zijn, gemakkelijk kunnen overzien, daar hij die, met zijne eigene opmerkingen vermeerderd, helder en oordeelkundig heeft medegedeeld in zijn Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds.

Door de verkregene resultaten omtrent den ouderdom der Hebreeuwsche boeken en de mate van vertrouwen die zij verdienen, werd natuurlijk ook het standpunt, waaruit men de geschiedenis en den godsdienst der Israëlieten beschouwde, zeer aanmerkelijk gewijzigd. Het eene was een gevolg van 't andere.

Veel langer heeft het geduurd eer men, wat de lagere kritiek betreft, op vasten grond stond. Veel van datgene wat men in den tekst, die inderdaad in een allerrampzaligsten toestand tot ons gekomen is, als corrupties, als schrijffouten beschouwde, liet zich als zoodanig niet verklaren, en eerst in 1857 heeft de geleerde rabbijn Dr. Geiger den waren weg gewezen in zijn doorwrocht werk Urschrift und Uebersetzungen der Bibel

in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwickelung des Judenthums. Hij heeft aangetoond, dat de Joden hier en daar den tekst opzettelijk hebben veranderd. Vroeger, dit wist men, gingen zij in dit opzigt met groote vrijheid te werk. De profeet Jeremia, die niet veel met de ceremonieele Wet ophad, en die, ten spijt der Wet, in Jehova's naam sprekende, zegt (7, 22): „Ik heb immers tot uwe vaderen, toen Ik hen uitvoerde uit Egyptenland, niet gesproken, noch hun iets geboden, van brandoffers of slagtoffers," — de profeet Jeremia roept aan zijne tijdgenooten toe (8, 8): „Hoe zegt gij: wij zijn wijs, want de Wet van Jehova is bij ons? Voorwaar, ziet, de bedriegelijke pen der schriftgeleerden heeft ze vervalscht!" Maar dat nu datgene, wat de profeet met een wat hard woord vervalschen noemt, ook — als het pas gaf, als de behoeften der gemeente het schenen te eischen, als het er op aankwam, aanstootelijke woorden of zaken te verwijderen — dat dit, zeg ik, ook later, tot tegen de tweede eeuw n. Chr. plaats had, heeft Geiger met overvloed van bewijzen aangetoond uit het Oude Testament zelf, uit de oudste vertalingen en uit de Joodsche tradities, want dikwijls wisten de oude Joodsche leeraars nog zeer goed, wat oudtijds in den tekst gestaan en waarom men het veranderd had. De wijzigingen bestonden òf in toevoegsels òf in veranderingen van letters. Op de eerste soort heeft ook Popper de aandacht gevestigd. De opmerkingen over de laatste soort, die Geiger gemaakt heeft, hebben de lagere kritiek op een geheel anderen weg gebragt of moeten die althans daarop brengen. De regels van kritiek, die voor de klassieke schrijvers gelden, gelden voor het O. T. slechts gedeeltelijk, want hierin zijn de zoogenaamde corrupties meestal geen schrijffouten; zij zijn geheel iets anders. Dit is eene ontdekking van het hoogste gewigt.

Evenwel, hoe verblijdend de vorderingen ook zijn, die men in de studie van het O. T. gemaakt heeft, er blijven nog verscheidene vragen over, die niet zijn uitgemaakt. Daaronder is er eene, waarop ik in het vervolg meermalen zal moeten terugkomen: ik bedoel die, welke den tijd betreft, waarin de Pentateuch is geredigeerd, zamengesteld is uit oudere en nieuwere bestanddeelen. Als men met de verkregene resultaten bekend is en de zaak

onbevooroordeeld beschouwt, dan kunnen er slechts twee meeningen in aanmerking komen: volgens de eene is de Pentateuch zamengesteld kort vóór het begin der Babylonische ballingschap; [1] volgens de andere is dit gebeurd na de ballingschap en zijn er zelfs in den Pentateuch latere toevoegsels. Het verschil van meening is in dit geval grooter dan het oppervlakkig schijnt, want de beteekenis van den Pentateuch hangt af van het punt in kwestie.

Op zich zelve is de eerste meening, naar het mij voorkomt, niet zeer waarschijnlijk. Het zou zonderling zijn, dat het groote werk, hetwelk tot rigtsnoer strekken moest voor het geheele Joodsche leven, geredigeerd was in den rampzaligen tijd toen de val van den Staat nabij was. Is daarentegen de redactie uit den tijd van Ezra, dan was die tijd zeer geschikt, dan was het boek bestemd om de grondslag te worden van de nieuwe organisatie van 't volk. [2] Verder kunnen de voorstanders der eerste meening geen antwoord geven op de vraag, wie dan den Pentateuch vóór de ballingschap heeft geredigeerd, en hunne stelling mist niet alleen den steun der traditie, maar zij is daarmede bepaald in strijd; en al overdrijft men ook den eerbied voor de traditie niet, eene zekere mate van eerbied verdient zij (mits zij vast is) dan toch wel; niemand die aan historische onderzoekingen over andere onderwerpen gewend is, zal het ontkennen. De andere meening daarentegen steunt op de Joodsche traditie. Hooren wij wat in het vierde boek Ezra te lezen staat! De vraag, of het in de eerste eeuw vóór, of wel in de eerste eeuw na Chr. geschreven is, waarover juist nu zoo veel getwist wordt, kunnen wij daarlaten; het is in allen gevalle een zeer oud Joodsch boek. In het zevende visioen zegt Ezra tot God: „Uwe Wet is verbrand [namelijk bij de verwoesting van Jeruzalem door Nebucadnezar], zoodat niemand weet wat door U gedaan is, noch welke werken Gij doen zult. Zoo ik dan gunst bij U gevonden heb, zend Uwen Heiligen Geest in mij, op-

---

[1] Tusschen de jaren 600 en 590 is het resultaat van Kuenen, *Hist. krit. onderzoek*, I, p. 166.

[2] Zoo ook Redslob, *Die bibl. Angaben über Stiftung und Grund der Paschafeier*, p. 5 noot.

dat ik moge schrijven alles, wat in de wereld van den beginne af geschied is, en in Uwe Wet geschreven was," enz. Ezra ontvangt daarop het bevel, het volk te vergaderen, en daaraan te zeggen, dat men hem veertig dagen lang niet zoeken mag; hij moet veel schrijfgereedschap medenemen en met vijf snelschrijvers, die genoemd worden, op de plaats, waar God hem verschenen was, terugkomen. Hij voldoet aan die bevelen. Een volle beker wordt hem toegereikt, dien hij uitdrinkt; „toen werd zijn mond geopend en niet meer gesloten," d. i. hij sprak zonder ophouden hetgeen opgeschreven moest worden.

De oude Christenkerk had dezelfde overlevering; men vindt ze bij de Kerkvaders der tweede, derde, vierde en vijfde eeuw, bij Irenaeus, Clemens Alexandrinus, Tertullianus, Chrysostomus, Augustinus, Theodoretus. [1] „Ezra een priester van God," zegt Augustinus, „herstelde de Wet, die in het tempelarchief geweest en door de Chaldeën verbrand was; want hij was vol van denzelfden Geest, die in de Schrift geweest was." Augustinus noemt alleen de Wet; andere Kerkvaders noemen het geheele O. T., en hoe overdreven die voorstelling ook is, er schuilt toch nog eene juiste herinnering in, eene herinnering aan de werkzaamheid van de mannen der groote synagoge, wier hoofd, volgens de Joodsche overlevering, Ezra was, en waaromtrent een scherpzinnig Joodsch geleerde, Dr. Popper, te regt zegt: [2] „Die mannen waren het, die niet alleen de thans nog voor ons liggende verzameling der nationale geschriften tot stand bragten, maar die daaraan ook „ihre eigenthümliche Fassung und Anlage, ja ihren ganzen Zuschnitt" gaven."

Ook de Muzelmannen kenden, door de Joden, deze overlevering zeer goed. Ibn-Qoteiba: [3] „Na zijne terugkomst in Palestina herstelde Ezra

---

[1] Iren., *adv. Haeres.*, III, c. 25; Clemens Alex., *Strom.*, I, c. 21, 22 (p. 142, 148 Sylb.); Tertull., *de cultu fem.*, I, 3; Chrysost., *Homil.* VIII *in Epist. ad Hebr.*; August., *de mirab. S. Script.*, II, 33; Theodor., *Praefat. Commentar. in Cant. Cantic.*

[2] *Der biblische Bericht über die Stiftshütte* (1862), p. 186.

[3] Pag. 24 ed. Wüstenfeld.

de Wet, die verbrand was, voor de Israëlieten, opdat zij die zouden kennen." Aboe-'l-fedâ: [1] „De Israëlieten hadden toen de Wet verloren; maar God stelde haar evenbeeld in het hart van Ezra, en toen gaf deze haar geschreven aan de Israëlieten over, opdat zij zouden weten, wat daarin veroorloofd en wat verboden was; om die reden hadden zij hem zeer lief." En zoo vele anderen. [2]

Merkwaardig is ook de ontzettend groote eerbied, dien de Joden voor Ezra koesterden. „Ezra," zoo heet het zoowel in den Jeruzalemschen als in den Babylonischen Thalmud, [3] en de woorden zijn veelbeteekenend, „Ezra zou wel waardig geweest zijn, dat de Wet door hem ware bekend gemaakt, wanneer Mozes hem niet voorgekomen was." Hij was voor de Joden een tweede Mozes geworden. Na de aangehaalde woorden volgt er in den Thalmud eene vergelijking tusschen Mozes en Ezra. Zij is geheel in den zonderlingen, raadselachtigen geest van het latere Jodendom, maar wie tusschen de regels in kan lezen (zooals men den Thalmud lezen moet, want anders blijft hij een gesloten boek), zal den zin vatten. Het boek IV Ezra (h. 14) is hieromtrent zeer duidelijk. God spreekt tot Ezra uit een doornbosch, zooals Hij tot Mozes gesproken had, en Ezra is veertig dagen afwezig om de Wet te ontvangen, zooals Mozes veertig dagen bij Jehova geweest was op den berg Sinai. Men ziet het, Ezra en Mozes vloeijen hier als 't ware in elkander. En meer dan Mozes was hij geworden, veel meer: in Mohammeds tijd noemden hem de Joden „de zoon Gods", [4] en onder de verpligtingen, die de Muzelmannen aan hunne Joodsche en Christelijke onderdanen oplegden, behoorde ook deze, dat, wanneer er Muzelmannen tegenwoordig waren, de eersten niet mogten zeggen wat zij van Ezra, de tweeden niet wat zij van Christus dachten. [5] Wat dus Jezus voor de

---

[1] *Hist. anteislam.*, p. 52 ed. Fleischer.

[2] Zie ook de uitvoerige verhalen bij d'Herbelot op Ozair.

[3] *Megilla*, c. 1, en *Sanhedrin*, c. 2, fol. 21.

[4] Koran, 9, 30, en de commentaren op deze plaats.

[5] Mâwerdî, p. 251, r. 6 ed. Enger.

Christenen was, was Ezra voor de Joden. De Koran zegt dit ook duidelijk met deze woorden: „De Joden zeggen: „Ezra is de zoon Gods," en de Christenen zeggen: „de Messias is de zoon Gods;" dat is de taal in hun mond; zij spreken als diegenen, die vóór hen ongeloovig geweest zijn." [1]

Voor dien diepen eerbied, voor die afgodische vereering, moet een grond hebben bestaan, even als voor de traditie omtrent het herstellen der verbrande Wet. Ware de laatste van de vijanden der Joden afkomstig en door hen voortgeplant, men zou er zich van kunnen afmaken door te zeggen, dat deze uit haat of uit jaloezy de oudheid der Joodsche Wet in verdenking wilden brengen; maar dit is niet het geval; de traditie is van ijverige, geloovige Joden afkomstig; zij is, zonder de minste aarzeling, aangenomen door de Christenen der vijf eerste eeuwen en door de Muzelmannen, dat is te zeggen, door de belijders van twee godsdiensten, die beide, even als de Joodsche, den Pentateuch voor een door God ingegeven boek houden. Eerst is de Wet ingegeven aan Mozes, toen, nadat zij verloren was geraakt, op nieuw aan Ezra, want hij was geïnspireerd, hij was vol van den Heiligen Geest; — het was eene heropenbaring. [2]

Men kan nu wel wat op de traditie afdingen, en men moet het doen. Men moet niet met eenige Kerkvaders en de Muzelmannen zeggen, dat er niets meer van de Wet bestond; men moet met Chrysostomus zeggen, dat er wel iets van was overgebleven. Met andere woorden: de Wet was niet verbrand, want Ezechiël had ze in Babylonië, en Ezra met zijne helpers (want die had hij, de nieuwe bestanddeelen zijn van meer dan ééne hand) heeft ongetwijfeld geschrevene documenten voor zich gehad. Maar de zin der traditie is, dat Ezra's werkzaamheid in iets anders, iets grooters bestaan

---

[1] Niet aan Gods eenheid hebben geloofd.

[2] Wanneer de orthodoxe Kerk op het standpunt der Kerkvaders gebleven was, of zich, toen het kritische onderzoek begon, weder daarop geplaatst had, dan zou zij niet in de treurige noodzakelijkheid zijn geweest, eene hopelooze zaak, de zoogenaamde authentie van den Pentateuch, te verdedigen. Haar standpunt ware dan vrij wat vaster geweest dan dat van de kritiek, die zoo lang in den blinde heeft rondgetast. De heropenbaring ware een wonder geweest, het is zoo; maar er zijn in het O. en N. T. zoo verbazend veel wonderen, dat het er niet veel toe doen kon of er een meer of minder was.

heeft dan in het loutere afschrijven en schikken dier documenten; dat hij vele nieuwe zaken in de Wet gebragt heeft. Want nam men dit niet aan, dan zou èn het ontstaan der traditie èn de afgodische bewondering, die men voor Ezra koesterde, onverklaarbaar blijven.

De vraag is evenwel, of men bewijzen kan, dat stukken van den Pentateuch eerst na den terugkeer uit de Babylonische ballingschap zijn opgesteld. Dr. Popper heeft het bewezen omtrent een wel lang, maar niet essentieel stuk, en dat in de categorie der aanvullingen valt; het moet bewezen worden van zeer essentieele gedeelten. Reeds de vergelijking met Ezechiël stelt ons daartoe in staat. Ezechiël was priester; zoo iemand, dan kende hij de Wet zooals die in zijn tijd was; des te opmerkelijker is het verschil tusschen hem en den Pentateuch. Een paar voorbeelden!

Volgens Ezechiël (h. 20) hebben de Israëlieten na den uittogt uit Egypte, zoowel het eerste als het tweede geslacht, voortdurend de afgoden gediend. Had hij de verhalen van den Pentateuch gekend, hij zou de zaak niet zóó hebben voorgesteld; hij zou de Wet niet ronduit hebben tegengesproken. Daarentegen laat het zich ligt verklaren, waarom Ezra en zijne helpers die voorstelling (die historisch was) sterk gewijzigd, geheel veranderd hebben. Zij wilden nu eenmaal de vaderen, de mannen der grijze oudheid, als voorbeelden aan hunne tijdgenooten stellen; zij wilden door verhalen uit den ouden tijd de nieuwe gemeente stichten en opbouwen; maar dan paste de historische waarheid ook niet in hun systeem; zij hadden een geheel ander doel dan een verhaal te geven van gebeurde zaken. Zij handelden met de historie even als met de wetten. Bij Ezechiël (20, 25) zegt Jehova: „Ik gaf hun wetten die niet goed waren, en instellingen waarbij zij niet konden leven;" waarop dan als voorbeeld onmiddelijk volgt (vs. 26): „Ik deed hen zich verontreinigen door hunne offergaven, door het verbranden [1] van al wat den moederschoot opent." Ezechiël denkt hier, zooals Hitzig (o. d. p.) te regt opmerkt, uitsluitend aan het verbranden van de eerstge-

[1] Namelijk הבעיר. Over העביר, eene verzachting of zoogenaamde correctie, zie Geiger, *Urschrift*, p. 305.

borenen der menschen, en hij noemt de wet, die dat gebood, eene slechte. Zij was slecht, zij was onmenschelijk; de redacteurs van den Pentateuch oordeelden ook zoo. Het bekende verhaal omtrent Abraham en Isaäk werd uitgevonden om aan te toonen, dat het niet meer noodig was de eerstgeborenen te offeren, en de aanstootelijke wet (Exod. 13, 12) werd gewijzigd. De woorden der wet, die Ezechiël geërgerd hadden en die ook bij hem staan: והבערת כל־פטר רחם ליהוה, „Gij zult al wat den moederschoot opent voor Jehova verbranden", werden behouden; maar geheel achteraan (op 't eind van vs. 13) werd er eene clausule bijgevoegd van dezen inhoud: „Maar alle eerstgeborene des menschen onder uwe zonen, zult gij loskoopen." In den tijd van Ezechiël, gedurende de Babylonische ballingschap, stond die clausule niet in de wet. [1]

Een ander voorbeeld is de groote verzoendag, de jôm ha-kippoerîm, de 'âsôr, d. i. de tiende (van de zevende maand, Thisrî). Voor de Joden was die dag de gewigtigste in 't jaar; hij wordt in den Thalmud eenvoudig de dag genoemd, d. i. de groote dag, en bij Philo heet hij het grootste feest. Het was de eenige door de Wet voorgeschrevene vastendag, en op het overtreden der vasten stond de doodstraf. Juist omdat die dag zoo gewigtig was, is het des te zonderlinger, dat hij niet vermeld wordt in de lijsten der feesten Exod. 23, 14 vv., 34, 18 vv., Deut. 16; dat in de geschiedenis van den tijd vóór de ballingschap er geen spoor van te vinden is; eindelijk, dat Ezechiël duidelijk toont dien dag niet te kennen, want hij schrijft (45, 18 vv.) verzoeningen voor op den eersten en zevenden dag der eerste maand, maar van den grooten verzoendag spreekt hij met geen enkel woord. Hierbij komt het zonderlinge in de plegtigheid zelve, zooals die in Levit. 16 beschreven wordt. De hoogepriester moet twee bokken nemen en door het lot laten beslissen, welke van die twee voor Jehova is en welke

[1] „Das Gesetz mit der Clausel, menschliche Erstgeburt sei loszukaufen, konnte Ezechiel unmöglich so, wie V. 25 geschieht, prädiciren. Er denkt es ohne sie." Hitzig.

voor Azazel. [1] De eerste wordt geofferd, de andere wordt naar de woestijn gebragt, beladen met de zonden van 't volk. Het is duidelijk, dat die Azazel een booze geest is, die in de woestijn woont; maar zonderling is het, dat dit stellig niet onbeduidende wezen alleen hier voorkomt en nooit elders genoemd wordt. Neemt men dit alles in aanmerking en overweegt men verder dat de daemonologie niet oorspronkelijk Joodsch, maar uit Babylonië afkomstig is en door de Joden van daar is medegebragt, dan zal men met George [2] en Vatke [3] moeten erkennen, dat de groote verzoendag eerst in of na de ballingschap is ontstaan, en dat dus ook de wetten daaromtrent eerst in of na de ballingschap gemaakt zijn. Wat ons in die meening versterken moet, is dat wij Azazel in Babylonië terug vinden; hij is voor de Mendaieten een der vier wachters der hel geworden. [4]

Als een nog essentieeler gedeelte van den Pentateuch mag men de verhalen omtrent Abraham, Sara, Hagar en Ismaël beschouwen. Ik zal ze in dit boek herhaaldelijk moeten bespreken, en meen te kunnen aantoonen, dat zij niet ouder zijn dan de tijd van Ezra; in welk geval zij eene sterke bevestiging zijn voor de waarheid, die aan de oude Joodsche traditie omtrent Ezra ten grondslag ligt.

Verplaatsen wij ons thans op het gebied der Arabische letterkunde. Lang heeft men hier te strijden gehad met het gebrek aan materiaal. Wel waren de geschriften grootendeels voorhanden, maar zij waren niet algemeen toe-

---

[1] Diestel (in Niedner's *Zeitschr. für die histor. Theologie*, 1860, p. 200) heeft bijna gevonden, wat עֲזָאזֵל is: ik zeg bijna, want aan een onmogelijken vorm עזאז־אל valt niet te denken. Het is עזזאל, en de omzetting der letters ז en א is niets anders dan eene verandering der latere Joden, die het aanstootelijk vonden, dat אל voor een boozen geest gebruikt werd; zie de opmerkingen over אל bij Geiger, *Urschrift*, p. 279 vv. In den Ethiopischen tekst van het boek Henoch heet de gevallene engel 'ezâz'êl, en zoo ook in het Syrisch der Mendaieten עזזאיל. Vg. عَزَّ اللّٰه. Dus beduidt de naam: God is magtig, magtige God.

[2] *Jüdische Feste*, p. 291 vv.

[3] *Bibl. Theologie*, I, p. 548.

[4] Zie Norberg, *Onom.*, p. 92. — Meer voorbeelden bij George, *Jüd. Feste*, p. 179, 180, Popper, *Der bibl. Ber. über die Stiftsh.*, p. 207—9.

gankelijk; zij lagen in handschrift in de bibliotheken; die handschriften, wier tekst dikwijls onzuiver is, moesten met elkander vergeleken, kritisch bewerkt en uitgegeven worden, eer men tot eene zelfstandige behandeling der stof kon overgaan. Zeer veel, ofschoon er nog veel meer te doen overblijft, is in dit opzigt reeds geschied. Zoo zijn, om ons bij de voorislamitische geschiedenis en bij die van Mohammed te bepalen, zoowel de Chroniek van Mekka door Azraqî als het Leven van den Profeet door Ibn-Hiŝâm, twee zeer gewigtige werken, door Wüstenfeld uitgegeven. Aan denzelfden onvermoeiden geleerde, die alleen meer bouwstof heeft geleverd dan vele anderen te zamen, hebben wij de verzameling en bewerking der Arabische genealogiën te danken. Hoe zwaar en afmattend die taak ook was, hoe droog en vervelend zij schijnen mogt, het was noodzakelijk, dat zij verrigt werd, want alleen de genealogiën kunnen ons het gemis aan chronologie in de oude Arabische geschiedenis eenigermate vergoeden. Aan het gebruik dier genealogische tabellen was, het kan niet ontkend worden, een groot gevaar verbonden: vertrouwde men ze te veel, dan kon men in de ergste dwalingen vervallen, zooals ook inderdaad geschied is. Maar hiertegen — en wij beschouwen het als een niet minder groote vooruitgang dan de uitgave der tabellen — hiertegen waakt thans de kritiek. „Men moet zich toch," schreef onlangs een schrander geleerde, Dr. Nöldeke, [1] „de naïve voorstelling afwennen, alsof die kunstige genealogische gebouwen, die Mohammed al-Kalbî, zijn zoon Hiŝâm en enkele anderen hebben opgerigt, daar waar zij hooger opklimmen dan de naaste familiebetrekkingen van het toen levend geslacht, de zuivere waarheid bevatten. Denkt men dan waarlijk, dat b. v. al de talrijke Qeis-stammen, die zulk een groot gedeelte van midden-Arabië bewoonden, van een individu Qeis afstamden, die tegen den tijd van Christus geboorte leefde? Ik houd daarentegen bepaald vol, dat geen volk en geen groote stam zijn stamvader gekend heeft." Zeer waar en flink gezegd, en zoo had reeds Redslob, over de Hebreeuwsche li-

[1] In de *Zeitschr.* d. D. M. G., XVII, p. 707.

teratuur sprekende, eenige jaren geleden geschreven: [1] „De hypothese van het ontstaan der volken door directe afstamming van stamvaders, wordt door de ervaring, zoover zij reikt, volkomen tegengesproken." Wat wij van den stamvader der Hebreeën te denken hebben, zal ik straks aantoonen; hier wil ik slechts even opmerken, dat de Arabische stamvader Ma'add een gefingeerd persoon is. De roofzieke en zwervende Arabieren werden door de Syriërs [2] en latere Grieken [3] Ma'dieten of Ma'adieten genoemd, niet omdat zij van een zekeren Ma'ad afstamden, maar omdat het woord ma'ada beduidt: zwerven en roover zijn. Over 't algemeen kan men met de oudere genealogiën niet te voorzigtig zijn; vergelijkt men ze met elkander, dan stuit men soms op een verschil van verscheidene eeuwen. [4]

Ook aan studiën over den ouden Arabischen godsdienst heeft het niet ontbroken; Osiander en Krehl hebben daarover vele berigten bijeen gebragt, terwijl het leven van Mohammed, vroeger door Weil en Muir bewerkt, thans door Sprenger, misschien wat al te stout, maar toch met veel geleerdheid en vernuft behandeld wordt.

Wij zijn dus op den weg, die er ons eindelijk toe brengen zal, licht te verspreiden over de oude geschiedenis van Arabië, orde te scheppen in de chaotische verwarring. Maar het is er desniettemin nog verre van af, dat wij reeds tot den eindpaal zouden zijn genaderd. Nog zeer veel blijft er te doen over; vele teksten moeten nog kritisch worden bewerkt, vele dwalingen moeten nog uit den weg geruimd, vele punten eischen eene naauwkeu-

---

[1] *Die biblischen Angaben über Stiftung und Grund der Paschafeier* (1856), p. 18.

[2] Zie Bernstein, *Lex. syr. Chrest. Kirsch.*, p. 295.

[3] Herhaaldelijk in de *Fragm. hist. Graec.* ed. Müller.

[4] Een enkel voorbeeld! Volgens Azraqî (p. 128) waren Ḥobśia en Achzam-Çoefeh tijdgenooten, en het verhaal dat hij geeft, schijnt veel vertrouwen te verdienen. Bij Wüstenfeld daarentegen, tabel n°. 11, staat de eerstgenoemde persoon op regel 23, de andere op regel 14; dus een verschil van negen geslachten. Rekent men nu, zooals men gewoonlijk doet, een geslacht op 33 jaren, dan ontstaat er een verschil van 297 jaar; rekent men het op 40 jaren, zooals Wüstenfeld doet, dan is het verschil 360 jaar. En toch waren die twee personen tijdgenooten!

riger overweging dan hun tot nu toe ten deel is gevallen. En juist datgene, wat ons het meeste belang inboezemt, omdat het met Mohammed en den oorsprong van het Islamisme in naauw verband staat, ligt nog zeer in het duister. Eene menigte vragen verdringen hier elkander. Wanneer is het heiligdom van Mekka gebouwd? Door welk volk? Aan welken God of aan welke Goden was het eigenlijk gewijd? Kan men nog te weten komen, waarom de zwarte steen vereerd wordt? Hoe komt het, dat Mekka zoo vele namen draagt, die, voor zoo ver zij niet louter loffelijke epitheta zijn, uit het Arabisch evenmin kunnen verklaard worden als de naam Mekka zelf? Welk is toch dat „half mythische" volk, dat den naam van Gorhoem draagt? Welke is de oorsprong van het Mekkaansche feest, dat Mohammed behouden heeft, en dat, volgens zijne verordening, nog jaarlijks met groote plegtigheid wordt gevierd? Wat beduidt op dat feest het rondgaan om den tempel, wat het werpen met steenen in de vallei Minâ? Hoe komt het, dat de namen der meeste plegtigheden, wier verklaring reeds door de Arabische philologen te vergeefs is beproefd, uit het Arabisch niet kunnen verklaard worden? Wat is toch eigenlijk het Ḥanîfisme, dat Mohammeds voorgangers, zijne geestverwanten en hij zelf als den waren, ouden godsdienst beschouwden, dat zij wilden herstellen, en dat Mohammed meende hersteld te hebben?

Onder die vragen zijn er, zoo als die welke het Mekkaansche feest betreffen, wier beantwoording door de geleerden zelfs niet beproefd is. Men schijnt er aan te wanhopen, ooit den oorsprong dier allervreemdste plegtigheden op te sporen. Wat de namen, die zij dragen, betreft, zoo is men tevreden geweest als men ongeveer wist wat zij aanduidden; om hunne regte beteekenis en etymologie heeft men zich weinig bekommerd, zoodat de meeningen, die de Arabische philologen daaromtrent hebben geopperd, nog niet eens verzameld zijn, laat staan getoetst. Aan eene verklaring der namen van Mekka heeft men zich niet gewaagd.

De vereering van den zwarten steen wordt daardoor verklaard, dat het een meteoorsteen zijn zou. In dien zien heeft een mineraloog, Paul Partsch, over dien steen een kort stukje geschreven, dat uit zijne nagelatene papie-

ren is uitgegeven in de werken der Keizerlijke Akademie van Wetenschappen te Weenen [1], en dat men nagenoeg letterlijk vertaald in het Album der Natuur van 1858 vinden kan. Nu bestaat er wel eene legende, volgens welke Adam den zwarten steen — die toen een witte hiacinthsteen was — uit het hemelsche Paradijs zou hebben ontvangen; maar er bestaat ook eene traditie, die zegt, dat de zwarte steen uit den berg Aboe-Qobeis, ten oosten van Mekka, gekomen is, en op historische gronden zag ik in den zwarten steen geen aërolith. De beslissing kwam evenwel niet aan mij, maar aan de natuurkundigen toe. Ik heb dus Prof. J. van der Hoeven geraadpleegd, wiens antwoord ik hier mededeel: „Op uw verzoek heb ik het stukje in het Album der Natuur nog eens doorgelezen. Ik heb er geen bewijzen in gevonden om mij te vereenigen met hetgeen ik op bl. 149 lees: „Er valt niet aan te twijfelen, dat het een zoogenaamde aërolith is." Alles steunt toch op verhalen en op eene fabelachtige traditie; — zijn er historische gronden voor [die zijn er niet], dan heb ik er niet tegen. Dat het een meteoorsteen zijn kan, daaraan zou ik niet twijfelen. De uitdrukking in het Engelsche werk van Ali Bey, dat mij door u getoond werd, waarbij de steen voor een stuk vulkanisch basalt wordt verklaard, is echter met de aanneming van dat gevoelen onbestaanbaar. Is de steen een aërolith, dan is hij geen vulkanisch basalt, en omgekeerd. Doch Ali Bey kan zich vergissen, of heeft misschien alleen op gelijkvormigheid gedoeld, zonder daarmede over den aard en den oorsprong van het voorwerp te willen beslissen. Dit is alles wat ik u over dit onderwerp kan zeggen; het is de uitdrukking van de onzekerheid, bij gemis van noodzakelijke data tot beslissing. Non liquet."

Omtrent den tijd wanneer het Mekkaansche heiligdom, oorspronkelijk eene ommuurde plaats zonder dak, gebouwd is, heerschen verschillende gevoelens. De beroemde geschiedschrijver Gibbon [2] giste, dat dit geschied is in de eerste eeuw vóór Chr. Hij was van oordeel, dat Diodorus van Sicilië den Mekkaanschen tempel bedoelt, waar hij spreekt van „een aller-

---

[1] Mathem.-naturwiss. Klasse, Band XIII (1857), p. 1—5.

[2] *Hist. of the decline and fall of the Roman empire*, ch. 50.

heiligst ἱερόν, dat door alle Arabieren ten hoogste vereerd wordt." Daar nu Agatharchides, die omtrent het jaar 100 v. Chr. schreef [1] en dien Diodorus in dit gedeelte van zijn werk gewoonlijk volgt, in zijne beschrijving van Arabië van dat heiligdom geen gewag maakt, zoo vermoedde Gibbon, dat het gesticht is in den tijd tusschen Agatharchides en Diodorus, dus in de eerste eeuw vóór Chr. Ik moet bekennen, dat ik mij met deze redenering niet kan vereenigen. Zij berust op de veronderstelling, dat Agatharchides in zijn boek over de Roode Zee alles gezegd heeft, wat er van Arabië te zeggen viel; met andere woorden: dat zijn boek volledig is. Om zich van de onjuistheid dier veronderstelling te overtuigen, behoeft men niets anders te doen dan het boek in te zien en het te vergelijken met andere Grieksche en Romeinsche berigten; het blijkt dan weldra, dat het, hoe belangrijk ook, op volledigheid geene de minste aanspraak maken mag. Daarenboven is het uiterst onwaarschijnlijk, dat in een zoo kort tijdsverloop, als tusschen Agatharchides en Diodorus ligt, de van elkander onafhankelijke en elkander meestal vijandige Arabische stammen en volken zich zouden vereenigd hebben, om alle één heiligdom te vereeren. Er is, dit stem ik gaarne toe, eenige overdrijving in de woorden van Diodorus: het Mekkaansche heiligdom is vóór Mohammed nooit dat van g e h e e l Arabië geweest, maar alleen dat van een gedeelte van Arabië, dat van de omliggende stammen. Evenwel er waren dan toch vele stammen die het vereerden, en daar dit reeds ten tijde van Diodorus het geval was, zoo moet het vrij wat ouder zijn. Dat zulk een heiligdom zoo algemeen wordt vereerd, is nooit het gevolg van eene soort van afspraak; er moeten overleveringen bestaan hebben, waaruit men wist, dat juist dat gebouw heiliger was dan eenig ander.

Is echter het heiligdom, waarvan Diodorus spreekt, wel het Mekkaansche? Gibbon, Caussin de Perceval, [2] Ley [3] en Krehl [4] houden het

[1] De meeningen omtrent den leeftijd van Agatharchides kan men vinden bij C. Müller, *Geographi Graeci minores*, I, p. LIV vv.

[2] *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, I, p. 174.

[3] *De templi Meccani origine* (1849).

[4] *Ueber die Religion der vorislamischen Araber* (1863), p. 71—2.

daarvoor; maar anderen beweren, dat het onmogelijk het Mekkaansche zijn kan, daar Diodorus het heiligdom, waarvan hij spreekt, in eene veel noordelijker streek plaatst. Wanneer men alleen Diodorus voor zich heeft, schijnt die bedenking allezins gegrond; maar vergelijkt men hem met Agatharchides (de uitgave der Geographi Graeci minores van Müller, waarin de tekst van Diodorus onder dien van Agatharchides staat, maakt de vergelijking zeer gemakkelijk [1]) en let men verder op de manier waarop Diodorus werkte, op zijn karakter als schrijver, dan verliest zij veel van hare kracht. Gewoonlijk schrijft Diodorus zijn voorganger eenvoudig na, maar soms voegt hij er uit andere bronnen iets bij. Ook op deze plaats neemt hij over wat Agatharchides zegt: 1°. over de Batmizomanes, Banizomenes, of hoe dat volk heeten moge, dat aan de golf van Aila woonde, en 2°. over de drie eilanden, die iets zuidelijker lagen; maar tusschen die twee berigten lascht hij uit eene andere bron het korte berigt over het heiligdom in. Het is zeer te betwijfelen, of dit wel staat waar het staan moest, want Diodorus was, zooals bekend is, een onnaauwkeurige, slordige compilator. Dikwijls had hij goede bronnen, maar de manier waarop hij ze gebruikte laat veel te wenschen over. Zijn berigt omtrent het heiligdom staat, mijns inziens, op eene verkeerde plaats, maar dat werkelijk het Mekkaansche bedoeld is, daaraan twijfel ik niet. Men vindt in de oude Arabische geschiedenis geen ander heiligdom, waarop men den zin, die in de door Diodorus gebruikte bron voorkomt, zou kunnen toepassen; alleen van het Mekkaansche gelden, en dan nog maar in zekere mate, de zoo sterke woorden: *ἱερὸν ἁγιώτατον, τιμώμενον ὑπὸ πάντων Ἀράβων περιττότερον.*

Ik heb een oogenblik bij de plaats van Diodorus stil gestaan, omdat zij voor het vervolg van ons onderzoek van eenig, ofschoon van zeer ondergeschikt belang is. Daarentegen zal ik over de redenering van Ley, die op andere gronden tot ongeveer hetzelfde resultaat gekomen is als Gibbon — hij stelt, dat het Mekkaansche heiligdom in het jaar 80 v. Chr. gebouwd is — alleen dit zeggen, dat zij berust op de combinatie van de fabelachtige ge-

---

[1] Zie Deel I, p. 180.

nealogie der Maäddieten met eene koningslijst der Gorhoem, die, zooals ik later zal aantoonen, in zeer laten tijd gefabriceerd is en niet het minste vertrouwen verdient.

Over het algemeen streeft men er tegenwoordig naar, het „oudste godshuis", zooals Mohammed het heiligdom noemde, zoo jong mogelijk te maken, en de Arabische overleveringen en legenden, die allen breed opgeven van de hooge oudheid des heiligdoms, omver te stooten, ze als nutteloozen ballast over boord te werpen. Ik twijfel, of men in dit geval wel op den goeden weg is.

En nu eindelijk het Ḥanîfisme. Sprenger heeft, in het begin van zijn eerste deel, daarover uitvoerig gehandeld, maar zijne resultaten hebben weinig bijval gevonden, en de zaak is nog altijd even duister.

Men ziet het, hier is eene aaneenschakeling van raadsels, waartoe men den sleutel te vergeefs heeft gezocht. Aanhoudende studie, toeval, geluk, of hoe men 't noemen wil, heeft mij dien, zoo ik mij niet vergis, doen vinden, en wel daar waar men hem zeker het allerminst zocht, namelijk in het Oude Testament.

Dat mijne stellingen, als men ze voor 't eerst hoort, allerzonderlingst klinken, erken ik gaarne; maar ik durf tevens vertrouwen, dat men ze, om de nieuwheid en vreemdheid alleen, niet zoo maar verwerpen zal; ik koester de hoop, dat men de gronden, waarop zij steunen, naauwkeurig, maar ook onpartijdig zal willen onderzoeken. Heb ik gelijk, dan heeft de kwestie, die ik behandel, een dubbel belang, want in dat geval is zij van gewigt, niet alleen voor de Arabische, maar ook voor de Hebreeuwsche oudheid.

Het stelsel, dat ik zal trachten op te bouwen, is in de drie hoofdtrekken dit:

1º. Het Mekkaansche heiligdom is gesticht door Israëlieten, en wel door den stam Simeon, ten tijde van David. Die Simeonieten zijn de zoogenaamde Ismaëlieten, die door de Arabieren ook de eerste Gorhoem genoemd worden.

2º. Het Mekkaansche feest is door hen ingesteld; de plegtigheden, die

daarbij plaats hebben, worden door de Israëlitische geschiedenis verklaard, even als vele woorden, waarmede zij worden aangeduid, oorspronkelijk Hebreeuwsche zijn.

3°. In het Babylonische tijdvak zijn er te Mekka — welke naam oorspronkelijk geene stad aanduidde — Joden gekomen, die uit de Babylonische ballingschap ontsnapt waren. Deze zijn diegenen, die de Arabieren de tweede Gorhoem noemen.

Ik stip deze hoofdpunten hier aan, om dadelijk eenig denkbeeld te geven van de volgorde van mijn betoog. Eer ik evenwel daartoe overga, is het, daar in dit geval de ethnographische kwestie ten naauwste met de religieuse zamenhangt, volstrekt noodzakelijk, op de godsdiensten der oude Israëlieten de aandacht te vestigen. Eene uitvoerige uiteenzetting van dit belangrijke onderwerp ligt niet in mijn plan; alleen die punten zal ik aanroeren, die met het vervolg van ons onderzoek in naauwe betrekking staan.

De voorstelling van den Pentateuch, die het wil doen voorkomen alsof het monotheïsme, het zuivere Jehovisme, van den tijd van Mozes af aan, de godsdienst der Israëlieten geweest is, en alsof alles, wat daarmede niet overeenstemt, louter onregelmatigheden, louter afval van den algemeenen godsdienst was, is thans niet meer houdbaar, daar het gebleken is, dat zij met andere en betere getuigenissen in strijd is. De vraag, in welken tijd de redactie van onzen Pentateuch valt, is ons op dit oogenblik onverschillig. Het eenige wat wij noodig hebben te weten zijn deze feiten, die thans vaststaan: in het zuidelijke rijk, dat van Juda, is een Jehovistisch wetboek eerst ingevoerd ééne eeuw na den val van het rijk Israël, onder de regering van Josia; — in het noordelijke rijk, het koningrijk Israël, heeft nooit een zoogenaamd Mozaïsch boek kracht van wet gehad; geen der koningen van dat rijk was het Jehovisme in zijn zuiveren vorm toegedaan; allen begunstigden dat Jehovisme, dat in den vorm van den stierendienst bestond, van tijd tot tijd ook de vereering van Baäl en Astarte.

Het was natuurlijk, dat de Joodsche hervormers de zaak anders hebben

voorgesteld, dat zij het zuivere monotheïsme als den oorspronkelijken godsdienst der Israëlieten hebben beschouwd. In het godsdienstige iets nieuws in te voeren, al is het ook veel beter, zuiverder en verhevener dan het oude, gaat altijd met zeer groote bezwaren gepaard. De best gemeende pogingen der hervormers stuiten af op den onwil, de bekrompenheid en het onverstand der groote menigte, die, in religieuse zaken, gewoonlijk blindelings aan het oude gehecht is. Maar het zekerste middel om het beoogde doel te bereiken, is dit, dat men het nieuwe voorstelt als het zeer oude, waarvan men in vervolg van tijd is afgeweken. Zoo hebben, bewust of onbewust, de Joodsche hervormers gehandeld, en de handelwijs van Mohammed verschilde in dit opzigt niet van de hunne. Ook de Arabische profeet beweerde, dat het monotheïsme de oorspronkelijke godsdienst van het Arabische bondgenootschap, waartoe zijn stam behoorde, geweest was, en dat eerst de vorst 'Amr ibn-Lohei, die in het begin der derde eeuw n. Chr. leefde, de veelgoderij had ingevoerd. De leer, die hij predikte, was dus geene nieuwe, maar de oude, de oorspronkelijke.

Dat hervormers zoo handelen, is zeer verklaarbaar en vergeeflijk. Daarenboven, zoowel de Joden als Mohammed hadden, tot op zekere hoogte, gelijk. 'Amr ibn-Lohei (of liever, de stam waartoe hij behoorde) heeft in vele opzigten den eeredienst veranderd, doen verbasteren, al waren dan ook zijne veranderingen zóó gewigtig niet als Mohammed dacht of voorgaf te denken; en wanneer de Joodsche hervormers aan het Jehovisme in zijn zuiveren vorm eene eerbiedwaardige oudheid toekenden, dan vergisten zij zich ook niet geheel. Maar het was toch niet de godsdienst der oude Israëlieten geweest, evenmin als het monotheïsme, vóór 'Amr ibn-Lohei, de godsdienst der Arabieren was. Zoowel de feiten als het gezond verstand verbieden ons, de voorstellingen der hervormers, voor wier edel streven wij overigens allen eerbied koesteren en wier overwinning wij toejuichen, als historische waarheid aan te nemen. Het monotheïsme is geenszins de godsdienst van den eenvoudigen, onontwikkelden natuurmensch: het is het resultaat van eene reeds gevorderde kennis der natuur en der wereld, van het ontwikkelde denken, van het fijnere religieuse gevoel. De onbeschaafde

2*

natuurmensch erkent boven zich geheimzinnige magten, die hem kwaad en goed kunnen doen en die hij daarom moet ontzien, vereeren en dienen, maar zijn geest is veel te bekrompen dan dat hij het verhevene denkbeeld van een eenigen, oppermagtigen God zou kunnen vatten. Zelfs het Jehovisme heeft veel moeite gehad om zich tot de voorstelling van een wereldgod te verheffen; zeer lang is Jehova niet meer dan de nationale godheid van Israël geweest.

Kan men nu evenwel uit de Jehovistische bewerkingen van de documenten der Israëlitische geschiedenis, die in den Canon zijn opgenomen, nog opmaken, welke de vroegere godsdiensten der Israëlieten waren? Volkomen gelukken zal de zaak niet. De Jehovistische geschiedschrijvers hadden een bepaald dogmatisch doel; eene objectieve voorstelling lag volstrekt niet in hun geest. In hunne overwerkingen streven zij er naar, den oorspronkelijken geest te doen verdwijnen, en hoe later de schrijver is, des te sterker komt ook dat streven uit. Hoogst merkwaardig is in dit opzigt de vergelijking van het Boek der Chronieken met dat der Koningen. Men heeft met een groot aantal voorbeelden aangetoond, dat de Chroniekschrijver, een priester, Leviet of Levitisch gezinde, die omtrent het jaar 300 of 260 v. Chr. schreef, de verhalen zijner bronnen in zijnen geest bewerkte, en veel, dat hem daarin vreemd of aanstootelijk voorkwam, wijzigde en veranderde. Uit zijne manier van handelen kan men opmaken, hoe de vroegere Jehovistische redacteurs, die niet zóó streng waren als hij, met hunne documenten gehandeld hebben. Dikwijls verbaast men zich werkelijk over hunne verhalen, en men kan zich dan naauwelijks voorstellen, dat de menschen, waarover zij spreken, die bijgeloovige en door en door polytheïstische menschen waren, die wij uit de profeten kennen en waaraan Jeremia (2, 28) toeroept: „Zoo veel steden, zoo veel Goden hebt gij!" Zij hebben zaken tot het Jehovisme gebragt, die er niet toe behooren. Zoo hebben zij den tabernakel, die aan Baäl gewijd was, als een heiligdom van Jehova voorgesteld. Tegen de anders vaste traditie in, die getuigt, dat de Jehovadienst eerst in Egypte begon, hebben zekere verhalers in Genesis dien dienst veel ouder gemaakt en dien reeds in den tijd vóór den zondvloed geplaatst. Met

dat al, kunnen wij dan toch wel iets omtrent de oude godsdiensten der Israëlieten te weten komen. Vooreerst hebben wij eenige stellige getuigenissen in de oude gedichten en in de profeten, maar daarenboven is het aan de Jehovistische schrijvers onmogelijk geweest, in hunne overwerkingen den oorspronkelijken geest geheel te doen verdwijnen; de feiten zelve spraken te luide. Ligt men dus den sluijer op, dringt men door tot in het wezen der zaak, dan ontdekt men deze vormen van eeredienst: 1°. de vereering van zekere steenen en boomen; 2°. de dienst van Baäl; 3°. het Jehovisme, dat Jehova voorstelde onder de gedaante van een stier of van een bok.

De steenen- en boomendienst, die, zooals reeds meermalen is opgemerkt, de oudste godsdienst, niet alleen van de Israëlieten, maar van de Semitische volken in 't algemeen was, wortelt zoo diep in het karakter dier volken, dat zij dien, ook al zijn zij tot het monotheïsme overgegaan, niet kunnen vergeten. Als Christenen hielden zij niet op, zoo min in Palestina als te Carthago, zekere boomen te aanbidden, ten spijt van pausen en kerkvergaderingen.[1] Als Muzelmannen maakten zij het niet beter. Toen Mohammed eens met zijne leerlingen een togt deed, zagen zij aan den weg een grooten groenen boom staan. „Geef ons dien," riepen zij uit, „tot eene Dzâth-anwât, zooals onze vijanden, de Mekkanen, er eene hebben!" De Dzâth-anwât (de naam beduidt: de met gewijde geschenken begiftigde) was namelijk een heilige boom, niet ver van Mekka, waarheen men eens in 't jaar eene bedevaart deed en waaraan men offerde. Het antwoord van Mohammed bestond natuurlijk in een scherp verwijt.[2] Dit gebeurde in den eersten tijd van het Islamisme, toen de discipelen nog niet vast waren in de leer; maar sterker is het, dat thans, na twaalf eeuwen monotheïsme, die oude vorm van den godsdienst nog bestaat. Natuurlijk doel ik hier niet op de vereering der heilige steenen te Mekka en te Jeruzalem, want die vereering is van den beginne af aan door het Islamisme gewettigd; maar er bestaan andere voorbeelden. Zoo zag Ker-Porter,[3] tusschen de puinhoo-

[1] Zie Reland, *Palaestina*, p. 714, Movers, *Die Phönizier*, I, p. 582.

[2] Azraqî, p. 82—3.

[3] *Travels*, II, p. 311.

pen van Babylon, eene tamarisk, die nog hoog vereerd wordt. Volgens een Joodsch reiziger uit Moldavië, [1] zoude het eene oude linde zijn, maar waarschijnlijk vergist hij zich hierin; hij verhaalt er bij, dat de boom vroeger drie takken had, en dat een Engelsche lord, die daarvan een liet afzagen om dien mede te nemen, bijna, te gelijk met den Engelschen Consul, het slagtoffer zijner roekeloosheid geworden was, daar die heiligschennis een oproer onder de Muzelmansche bevolking ten gevolge had. Sprenger [2] maakt melding van een ouden olijfboom op den hoek eener straat te Damascus, die Sitti Zeitoen (vrouw Olijfboom) genoemd wordt, en waarheen de vrouwen, die naar kinderen verlangen, bedevaarten doen. Er is een Derwîś bij, die de gaven der vrouwen ontvangt en met haar bidt.

Ook bij de Hebreën zijn er, zelfs in de Jehovistische Wet, sporen van den ouden godsdienst overgebleven. Over de heilige steenen mogt nooit een beitel gaan, en Arnobius [3] zegt, dat de Arabieren vereerden „informem lapidem", d. i., zooals Meier [4] te regt opmerkt, een steen in zijn natuurtoestand. Dien eerbied voor de steenen vindt men nog in de overigens monotheïstische Wet, waar zij zegt (Exod. 20, 25): „Wanneer gij Mij een altaar van steenen maken zult, zoo zult gij dien niet bouwen van gehouwen steen; als gij er uwen beitel over bewogen hebt, zoo hebt gij hem ontheiligd." [5] Merkwaardig is het ook, dat het woord ç o e r, r o t s b l o k, [6] dat met El (God) synoniem was, zooals blijkt uit den eigennaam Pedahçoer

---

[1] Israel-Joseph Benjamin II, *Cinq années de voyage en Orient*, 1846—51, p. 216.

[2] *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, II, p. 10—1.

[3] *Adv. Gent.*, lib. VI, c. 11.

[4] In de *Zeitschr.* d. D. M. G., XVII, p. 631.

[5] Verg. Deut. 27, 6, Jos. 8, 31.

[6] In dit en de volgende voorbeelden moet *çoer* niet met *rots* vertaald worden, maar (zooals Jes. 8, 14, Job 22, 24) met *rotsblok*. צור is hetzelfde woord als صخر (zie een aantal analoge voorbeelden in den *Thesaurus* van Gesenius, p. 360*a*, n°. 2), dat voor *heilige steen* of *rotsblok* gebruikt wordt, b. v. *Maráçid*, II, p. 270, r. 4 ed. Juynboll. Bekrî (Hs. 421) schrijft in 't corresponderende artikel انصاب (= de Hebr. *maççêba*). In 't vervolg zal men ook zien, dat *çoer* met *èben* (steen) afwisselt.

(„het rotsblok verloste") naast Pedahel („God verloste") en Pedajah of Pedajahoe („Jehova verloste"), dit ook in de Jehovistische poëzy gebleven is. Zoo herhaaldelijk in het zoogenaamde lied van Mozes (Deut. 32), b. v. vs. 30, 31:

> Is 't niet, omdat hun rotsblok hen heeft verkocht,
> En Jehova hen heeft overgeleverd?
> Want niet als ons rotsblok is hun rotsblok.

In de laatste woorden vertolkt de Alexandrijnsche vertaling çoer met God, zoo als zij ook gewoonlijk doet in de liederen van den tweeden Tempel, de Psalmen, waar het woord zeer dikwijls in dien zin voorkomt. In een ander gedicht (Gen. 49, 24) wordt de godheid genoemd: „herder, steen (èben) van Israël."

Een ander vers van het zoogenaamde lied van Mozes geeft tot eenige opmerkingen aanleiding. Er staat (Deut. 32, 18):

> Het rotsblok, dat u voortbragt, verliet gij,
> En vergat den God die u baarde.

De Israëlieten zijn dus uit een goddelijk rotsblok voortgekomen, en dit is inderdaad de echte, oude voorstelling omtrent het ontstaan van het volk. Ten tijde van Jeremia was zij de gewone, niet alleen bij de mindere klassen, maar bij de beschaafden, bij de aristocratie, want hij spreekt (2, 27) van de koningen, vorsten, priesters en profeten van Israël,

> Die tot den boom zeggen: „Gij zijt mijn vader,"
> En tot den steen (èben): „Gij hebt mij voortgebragt."

Er zijn hier duidelijk twee voorstellingen, en men zou dus juister vertalen (hetgeen het spraakgebruik ook toelaat): „Of tot den steen." Volgens de eerste, zijn de Israëlieten voortgekomen uit een boom, even als in de Scandinavische mythologie het eerste menschenpaar geschapen is uit een esschen- en elzenboom (ask en embla), en naar die boomen de namen Ask en Embla ontving. Volgens de tweede, zeker wel de meest gewone, waren zij uit een steen voortgekomen; men vergelijke de mythe van Deu-

calion en Pyrrha. — Jeremia zelf keurt die voorstellingen af, maar desniettemin komt de tweede bij een lateren profeet voor — men heeft gezien dat Jeremia ze ook aan de profeten toeschrijft — namelijk bij den tweeden Jesaja, die tegen 't eind der Babylonische ballingschap schreef en die ons tevens den eigennaam van het rotsblok geeft, waaruit de Israëlieten zijn voortgekomen. Hij zegt (51, 1 en 2):

Ziet op het rotsblok, waaruit gij gehouwen,
En op de steengroeve, waaruit gij gegraven zijt;
Ziet op Abraham uwen vader,
En op Sarah, die u gebaard heeft.

Wie bekend is met de groote wet der Hebreeuwsche poëzy, met het parallelisme, dat hierin bestaat, dat men hetzelfde denkbeeld op twee manieren uitdrukt, ziet dadelijk in, dat het rotsblok Abraham en de steengroeve Sarah is; — beeldspraak is het niet, daartegen spreken de twee zoo even aangehaalde plaatsen, die zeer stellig zijn. En inderdaad, Abraham is niet de naam van een man — geen Hebreër draagt dien in het O. T. [1] — maar van een God. De oude vorm was, zooals wij uit Genesis weten Abram (zie vooral Gen. 17, 5), אַב רָם, hooge vader, de titel die aan een God toekomt en dien dan ook de hoogste godheid te Byblus in Phoenicië droeg. [2] Men vergelijke ook den Phoenicischen godsnaam âb addîr (אב אדיר), magtige vader; die God was eveneens eene steengodheid [3] (addîr was ook in 't Hebr. een titel van God). En nu Sarah, dat geen vrouwennaam is, want geene vrouw in het O. T. heet zoo. Sarai (want dit is, zooals men uit Genesis weet, de oude vorm) moet, volgens de aangehaalde plaats van den tweeden Jesaja, hol beduiden. En dat beduidt

---

[1] Men heeft אבירם vergeleken; maar 1°. is dit niet hetzelfde woord; אב staat hier in statu constr. (אבי); derhalve moet רם een substantief zijn (zooals Gesenius en anderen het ook opvatten), of althans een adjectief dat substantive gebruikt wordt; 2°. is het twijfelachtig, of de twee personen, die in 't O. T. dien naam dragen, historisch zijn.

[2] Zie Movers, *Die Phönizier*, I, p. 542.

[3] Zie Zoega, *de Obeliscis*, p. 201—3.

het ook werkelijk. Even als men den vorm שַׁדַּי, die tot het oude tijdperk der Hebr. taal behoort, in verband moet brengen met den wortel شدّ (شَدِيد, s t e r k), zoo moet men denzelfden vorm שָׂרַי (eigenlijk שַׂרַּי, maar de resch wordt niet gedagesseerd, omdat zij voor gutturaal geldt) in verband brengen met سرّ, een wortel, die het idee van v e r b o r g e n z ij n uitdrukt, dat met het denkbeeld van een geheimzinnig h o l ten naauwste zamenhangt. [1] Als adjectief — en s a r a i moet een adjectief zijn (dat substantive gebruikt wordt), even als ṡ a d d a i het is — als adjectief heeft men أَسَرُّ, fem. سَرَّآءُ, h o l; zoo zegt men قناة سَرَّآءُ, „een hol riet" (جَوْفاءُ bij de Arab. lexicographen).

De Joodsche legenden weten ook nog, dat Abraham in een hol geweest is. Nimrod, zoo verhalen zij, had in de sterren gelezen, dat er een kind zou geboren worden, dat later hem en zijn geloof zou overwinnen; daarom deed hij alle pasgeborene knaapjes ter dood brengen; maar Terachs vrouw vlugtte naar een hol en baarde daar Abraham, die in dat hol lang verborgen bleef, namelijk drie, tien, dertien of vijftien jaren. [2] Van de Joden is deze traditie ook tot de Arabieren gekomen, en men toont nog heden te Orfa, het oude Edessa, dat men met Ur der Chaldeën identifieert, het hol waarin Abraham geboren is. [3]

Bij de oudere profeten is Abram of Abraham evenmin een persoon als bij den tweeden Jesaja. Bij hen duidt Abraham, even als Israël en Jakob, het Israëlitische volk aan, zooals de naam Assur, die in een ander land die

---

[1] Gauharî: السِرُّ الّذي يُكْتَم; de beteekenissen *concubitus*, *penis*, *rima mulieris* enz. hangen hiermede zamen; vg. ook سُرِّيَّة voor *maitres*, omdat de man ze voor zijne vrouw verbergt; met de woorden van Gauharî: الأَمَة الّتي بَوَّأْتَها بيتا وهي فُعْلِيَّة منسوبة الي السِرِّ وهو النكاح والاختفاء لانّ الانسان كثيرا ما يُسِرُّها ويسترها عن حرمته. 't Zelfde denkbeeld in andere afgeleide vormen.

[2] Beer, *Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage*, p. 2, 3 en de noten.

[3] *Cinq années de voyage en Orient*, p. 32.

van den „vader der Goden" was,[1] het volk aanduidt, dat wij Assyriërs noemen. Zoo Micha 7, 20, Jes. 29, 22 (waar met פדה loskoopen de verlossing der Israëlieten uit Egypte bedoeld is, zooals op andere plaatsen, die men in den Thesaurus van Gesenius vinden kan). Bij Ezechiël 33, 24 zeggen de Israëlieten, die in het verwoeste Judea waren achtergebleven: „Abraham was één[2] en bezat het land, en wij zijn velen, aan ons is het land als bezitting gegeven." Ook hier is Abraham evenmin een historisch persoon als in de duidelijke plaats van den tweeden Jesaja, die tot grondslag onzer bewijsvoering gestrekt heeft en waar op de aangehaalde woorden eveneens volgt: „want hem die één was, heb ik geroepen (כִּי־אֶחָד קְרָאתִיו) en gezegend en vermenigvuldigd." Juist dat één zijn, is het merkwaardige bij Abraham; de steen, het rotsblok, was alleen in het land en toch is daaruit een groot volk voortgekomen.[3] Elders heeten de Israëlieten זרע אברהם, „het kroost van Abraham," zooals de Assyriërs naar hun God „de kinderen van Assur" heeten (b. v. Ezech. 23, 12); maar omtrent ééne plaats waar deze uitdrukking voorkomt, heerscht een zonderling, ofschoon oud misverstand. Het is de plaats bij den tweeden Jesaja, 41, 8 en 9, waar men leest:

> Maar gij, Israël, mijn knecht,
> Jakob, gij, dien Ik uitverkoren heb,
> זרע אברהם אֹהֲבִי
> Gij, dien Ik greep uit de uiteinden der aarde,[4]
> Gij, dien Ik riep uit hare zoomen,
> En tot wien Ik sprak: Gij zijt mijn knecht,
> Ik heb u uitverkoren en u niet versmaad!
> Vrees niet, want Ik ben met u enz.

De woorden die ik onvertaald heb gelaten, vertaalt men gewoonlijk: „kroost

---

[1] Zie de inscriptie van Chorsabâd in het *Journ. asiat*, 6e série, I.

[2] אֶחָד הָיָה אברהם.

[3] אֶחָד is bij de Joden in gebruik gebleven als eene soort van eigennaam voor Abraham, zooals blijkt uit Maleachi 2, 15. Dat overigens die profeet, die eerst na 433 schreef, op het standpunt van den Pentateuch staat, spreekt van zelve.

[4] Egypte wordt bedoeld.

van Abraham, mijn vriend," en dit is ook goed, mits men „mijn vriend" niet opvatte als appositie van Abraham; niet „Saame Abrahams, meines Freundes," maar „Saame Abrahams, mein Freund." Het is de bedoeling van den profeet niet, iets van Abraham te zeggen; hij spreekt tot en over het volk Israël; dit noemt hij eerst Jehova's knecht, dan Jehova's vriend; het parallelisme wijst dit duidelijk aan, en de grammatica ook; אֲשֶׁר הֶחֱזַקְתִּיךָ behoort bij אֹהֲבִי. Daarenboven is „de vriend van Jehova" ידיד יהוה (of יְדִידַי) de vaste titel, niet voor Abraham, maar voor het Israëlitische volk (Jerem. 11, 15; Ps. 60, 7; 108, 7; 127, 2).[1]

Overigens werd, volgens de oude voorstelling, Abram wel als steen, maar als „bezielde steen" gedacht, want dit was de term voor die baetyli, λίθοι ἔμψυχοι,[2] en juist deze omstandigheid maakte het later gemakkelijk, Abram tot een mensch te maken.

Uit hetgeen wij gezegd hebben blijkt, dat ook voor de Hebreën geldt, wat Nöldeke in 't algemeen gezegd heeft, „dat geen volk en geen groote stam zijn stamvader heeft gekend." De verhalen daaromtrent behooren op het gebied der mythe. Maar dat nu bij den tweeden Jesaja Abram en Sarai nog geen historische personen, maar een r o t s b l o k en een h o l zijn (het rotsblok lag natuurlijk in het hol) is van groot gewigt voor het bepalen van den tijd waarin de Abrahamsverhalen in Genesis zijn opgesteld, en voor het begrijpen van den aard dier verhalen. Men kan er uit besluiten, vooreerst dat die verhalen, zoo zij al tegen het eind der Babylonische ballingschap bestonden, voor de profeten geen gezag hadden. Ten tweede blijkt nu, dat de schrijvers van Genesis, die, zoo als sinds lang is opgemerkt, ook landen, steden, gebeurtenissen enz. als namen van historische personen voorstellen,[3] tot die talrijke klassen van auteurs behooren, die wij naar Euhemerus, den bekenden wijsgeer uit de school van

[1] Als men mijne opmerkingen over den naam Ibrâhîm, die men later vinden zal, zal gelezen hebben, dan zal men zien, dat de term „Ibrâhîm chalîl allâh" niet tegen, maar voor mijne stelling pleit.

[2] Sanchoniathon, p. 30 ed. Orell.

[3] Zie Kuenen, I, p. 175.

Cyrene, Euhemeristen noemen, en die, toen de oude godsdiensten in verval waren geraakt, het er op toelegden, de oude Goden voor te stellen als menschen, die werkelijk vroeger geleefd en verdienstelijke daden verrigt hadden. Stelde men de uitsluitende heerschappij van Jehova, dan was er voor den God Abram geene plaats meer; bij den tweeden Jesaja komt hij dan ook niet als zoodanig voor; maar daarenboven moest de mythe, volgens welke de Israëlieten uit het rotsblok Abram waren voortgekomen, langzamerhand verdwijnen en vervangen worden door eene andere voorstelling omtrent de wijze waarop het menschdom ontstaan is. De schrijver van het begin van Genesis heeft ze, zoo als reeds meermalen is opgemerkt, aan andere volken ontleend, terwijl ook reeds dikwijls is aangetoond, dat de verhalen, die hij geeft, eerst zeer laat tot de Hebreën gekomen zijn. Het is dus onnoodig daarover hier meer te zeggen, en wij bepalen ons tot eene enkele opmerking over de verandering van de namen Abram en Sarai in Genesis.

Het is hoogst waarschijnlijk, dat de oude profeten Abram en Sarai geschreven hebben, niet Abraham en Sarah, en dat de oude schrijfwijze door de schriftgeleerden veranderd is; want in lateren tijd was het bepaald verboden Abram te zeggen of te schrijven.[1] De reden van het verbod is, na het gezegde, niet moeijelijk op te sporen. De verandering van Sarai in Sarah (v o r s t i n) is, wat de uitspraak betreft, gering; het vrouwelijke adjectief h o l luidt zelfs in 't Arab. s a r r â, en de Alex. vertaler laat in Sarai geen i hooren (*Σάρα*). Tot de verandering van Abram in Abraham gaf reeds de uitspraak aanleiding. In de Semitische talen werd, zooals wij later zullen aantoonen, de r soms geadspireerd uitgesproken als rh, als de Grieksche ῥ; maar de schrijver van Gen. 17, 5 heeft van die uitspraak of schrijfwijze eene verklaring willen geven; Abraham beduidt volgens hem „vader van eene menigte volken." Die etymologie, hoe verkeerd ook, is opmerkelijk. Het Hebr. heeft geen woord r a h â m, zelfs geen wortel רהם, en de Joden hebben daarom ook de etymologie volstrekt niet kunnen

[1] De plaatsen uit den Thalmud, waarin dit verboden wordt, zijn aangehaald door Beer, *Leben Abraham's*, p. 151.

begrijpen; zij was voor hen een onoplosbaar raadsel.[1] Alle critici zijn het er thans over eens, dat de schrijver het Arab. r o ḥ â m (رُهَام), g r o o t a a n t a l, bedoeld heeft, en dat dit zoo is, is ontwijfelbaar. Maar hoe kende hij dat Arab. woord? Nemen wij aan, dat hij in de ballingschap heeft geleefd, dan laat zich dit verklaren; want in Babylonië woonden de Joden met Arabieren zamen, zoo als wij later zien zullen.[2]

Keeren wij thans tot den steenen- en boomendienst terug! Men heeft gezien, dat hij in het karakter der Semitische volken ligt en met hunne oudste mythen zamenhangt. Toch was hun, toen zij tot het monotheïsme waren overgegaan, de herinnering aan die soort van godsdienst niet aangenaam. Om die reden werd het feit verzacht, vergoelijkt. Vele Arabische godgeleerden legden de zaak op deze wijze uit: toen de vallei van Mekka voor de Ismaëlieten en de Gorhoem te eng werd en zij genoodzaakt waren, zich naar andere plaatsen te begeven, namen zij eenige steenen van 't heiligdom mede, en rondom deze deden zij de gewone omgangen;[3] zoodat dus de steenen louter vertegenwoordigers of plaatsvervangers van 't heiligdom waren. Dezelfde strekking merkt men op in een verhaal, volgens hetwelk de boom Dzâth-anwât niet als eene godheid zou vereerd zijn, maar alleen zou gediend hebben om daaraan de mantels op te hangen, wanneer men het heilige gebied van Mekka betrad.[4] Zoo zoekt men ook tegenwoordig de vereering van den heiligen tamarisk op de puinhoopen van Babylon te regtvaardigen door te verhalen, dat Alî na den slag van Hilla daaronder gerust heeft. Volgens hetzelfde systeem, werden bij de Israëlieten de heilige steenen gedenkteekenen of altaren. En altaren waren het inderdaad, want op de steenen werd geofferd; evenwel niet aan Jehova, maar aan den God, die in den steen woonde.

---

[1] Zie hunne wonderlijke gissingen bij Beer, p. 150.

[2] Van daar ook dat een profeet uit den tijd der ballingschap, Ezechiël, het Arab. artikel gebruikt (in אֶלְגָּבִישׁ, 13, 11 en 13; 38, 22).

[3] Ibn-Hiśâm, p. 51; Azraqî, p. 72.

[4] Jâqoeth bij Krehl t. a. p., p. 74.

Want zoo moet men zich de zaak voorstellen. Een grof fetichisme was die soort van godsdienst niet, en de Semitische volken hadden er zich in lateren tijd eigenlijk niet zoo zeer over behoeven te schamen. De steenen of boomen waren de woonplaatsen der Goden, woonplaatsen, waaraan deze niet gebonden waren, waarin zij niet waren opgesloten (want zij verplaatsten zich), maar waarheen zij telkens terugkeerden zooals de mensch naar zijne woning terugkeert. Van daar dan ook de Hebreeuwsche naam Beth-el, „huis Gods", bij de Grieken baetylos, die aan zulke heilige steenen gegeven wordt. Gen. 28, 22 zegt Jakob: „Deze steen, dien ik als eene maççéba [een gewone naam der heilige steenen] heb opgerigt, zal een huis Gods zijn." Onder de oude eigennamen, die dikwijls eene rijke bron openen, waaruit men de denkwijze van een volk kan leeren kennen, vindt men dan ook Eliçoer (de God van het rotsblok), Çoeriël (het rotsblok van den God), Çoerišaddai (het rotsblok van den magtigen; šaddai is juist de bijnaam der steengoden). Niet dat menschen ooit die namen zouden gedragen hebben; zoo iets te beweren, zou dwaasheid zijn. Neen, het zijn namen uit het half mythische tijdperk en die alleen in Numeri voorkomen; het zijn, met andere woorden, namen van steengodheden. Voor ons is het denkbeeld, dat eene godheid in een steen of in een boom woont, wel vreemd, en wij kunnen ons, met onze begrippen, moeijelijk in die van volken, die in hunne kindschheid waren, verplaatsen; maar in den grond der zaak is de andere Semitische voorstelling, volgens welke de godheid in een tempel woont, met onze begrippen even onvereenigbaar, en zelfs de latere Joden vonden haar aanstootelijk; daarom hebben zij haar, waar het ging, door kleine veranderingen uit den tekst zoeken te verwijderen. [1]

Natuurlijk zijn niet alle boomen en niet alle groote steenen woonplaatsen der Goden. Onder de boomen werden de eik en de terpentijnboom bij voorkeur (niet uitsluitend) als zoodanig beschouwd; beide wekten het denkbeeld op van kracht en (zooals de rotsblokken dit ook deden) van bestendigheid;

[1] Zie Geiger, *Urschrift*, p. 320 vv.

de eik wordt somtijds over de duizend jaren oud [1] en de groote terpentijnboom, die altijd groen is, bereikt ook een zeer hoogen ouderdom. De namen, welke die boomen dragen, drukken dan ook, even als de naam El (God), het denkbeeld van kracht uit of zijn van El afgeleid: élon, él, éla. Verder moet er eene aanleiding geweest zijn, waarom bepaalde boomen en steenen als de woonplaatsen der Goden beschouwd werden. Dikwijls was die in den loop der eeuwen vergeten en zij is ons dus onbekend. Wel vindt men daarover allerlei verhalen in Genesis, maar zij zijn geschreven met het bepaalde doel, den ouden steenen- en boomendienst, die te zeer gewoonte was dan dat men hem kon beletten, met het Jehovisme in overeenstemming te brengen en aan de aartsvaders vast te knoopen. Het Christendom handelde later op dezelfde wijze. De heilige terpentijnboom bij Smyrna werd tot den stok gemaakt, dien de heilige Polycarpus in den grond had gestoken op het oogenblik, dat hij het martelaarschap zou ondergaan; elders werd een goddelijke esschenboom de stok der heiligen Ethelred [2], en over 't algemeen vestigt zich een nieuwe godsdienst niet dan door eene transactie met den ouderen. Historische waarde kan men dus aan die verhalen van Genesis niet toekennen. Slechts in enkele gevallen was de aanleiding tot de vereering van zekere boomen of steenen bekend. Zoo was er een steen, die èben ha-'ézer, „steen van den helper," [3] genoemd werd, op eene plaats waar de Israëlieten onder Samuël eene groote overwinning op de Filistijnen behaald hadden, die zij aan den God, die dien steen bewoonde, toeschreven; want in dien tijd was de steenendienst nog zeer algemeen. Het berigt hieromtrent, I Sam. 7, 12, is, zooals gewoonlijk, Jehovistisch gekleurd, maar de naam zelf maakt, in verband met andere feiten, de zaak duidelijk genoeg.

---

[1] Oken, *Botanik*, aangehaald door Thenius op I Kon. 13, 14.

[2] Zie Reland, *Palaestina*, p. 712.

[3] Zoo vertaalt zeer juist de Septuagint (*λίθος τοῦ βοηθοῦ*) en *'ézer* heeft, zooals bekend is, zeer dikwijls de beteekenis van *helper*. De vertaling: „steen der hulp" geeft een geheel verkeerd denkbeeld: niet de steen zelf had geholpen, maar de God die hem bewoonde.

De opsomming van al de heilige steenen en boomen, die in het O. T. voorkomen, zou te veel ruimte innemen. Uit het vele, dat ik over dit onderwerp heb aangeteekend, zal ik dus alleen het volgende aanvoeren.

Bij Hebroñ was een steen en een eik, waarheen men, volgens II Sam. 15, 7—9, ten tijde van David bedevaarten deed en waar men offerde. De eik heette de eik van Mamré, daar Mamré een der oude namen van Hebron was.[1] In Genesis wordt verhaald, dat Abraham daar een bezoek van drie bovennatuurlijke wezens gehad had; ook den steen schrijft dat boek aan dien aartsvader toe. In onzen Hebreeuwschen tekst (13, 18; 14, 13; 18, 1) leest men verkeerdelijk אֵלֹנֵי מַמְרֵא, „de eiken van Mamré", in 't meervoud. De Alexandrijnsche en Syrische vertalers (de andere hebben het woord niet begrepen) hadden de lezing élon, in 't enkelvoud, nog voor zich, want op al de aangehaalde plaatsen geven zij 't enkelvoud, en dat deze lezing (die de Joodsche schriftgeleerden opzettelijk hebben veranderd) de ware is, blijkt uit Josephus en vele latere schrijvers, die slechts van één boom spreken.[2] Josephus[3] noemt dien, met eene verwisseling van naam die ook in de Hebreeuwsche geschriften zeer gewoon is,[4] een terpentijnboom, en in zijn tijd zeiden de inwoners van Hebron, dat die boom zoo oud als de wereld was. Jaarlijks werd daarbij een feest en eene markt gehouden — eene gewoonte, die men op de heilige plaatsen in den omtrek van Mekka terug vindt — en op die markt liet keizer Hadrianus, na den laatsten mislukten opstand der Joden, duizende hunner voor spotprijzen verkoopen. Volgens Eusebius en Hieronymus[5] werd de boom ook in hun

---

[1] Het zeer late stuk Gen. 14 geeft Mamré als den naam van een man; dat het een oude naam van Hebron was, blijkt uit een beter stuk Gen. 23, 19.

[2] Dezelfde fout is in Deut. 11, 30, waar *éloné morèh* staat voor *élon morèh*, zooals goed staat Gen. 12, 6, en zooals ook de Grieksche en Syrische vertalers in de plaats van Deuter. voor zich hadden.

[3] *De Bello Jud.* 4, 9, 7.

[4] „Die Namen und auch der Begriff von *élon* und *éla* wechseln". Movers, *Die Phönizier*, I, p. 581.

[5] *Onomasticon*, p. 172—3 ed. Larsow et Parthey.

tijd, d. i. in de vierde eeuw onzer tijdrekening, als de woonplaats eener godheid beschouwd en aangebeden. Constantijn liet den steen, waarop nog altijd geofferd werd, wegnemen en bij den boom eene kapel bouwen. 't Schijnt, dat hij den moed niet had, den boom te doen omhouwen, zooals later de Christenzendelingen in Duitschland met de heilige boomen deden; maar er werd dan toch gezorgd, dat de boom eene Christelijke legende kreeg. Aan de Jehovistische, die hem met Abraham in verband bragt, hadden de priesters niet genoeg, al heette het ook, dat de boom ontsproten was uit den stok van een der engelen, die aan Abraham verschenen waren (veel verscheidenheid was er, zooals men ziet, in dergelijke verklaringen niet); daarom heette het nu, dat Christus onder den boom aan Abraham verschenen was, en zoo was de zaak gered.[1] Nog heden wordt de boom getoond;[2] als het werkelijk dezelfde is, dan moet hij al zeer oud zijn.

Bij Sichem was ook „eene heilige plaats, met een grooten steen onder een boom,"[3] die beurtelings élon, éla of alla, d. i. eik of terpentijnboom genoemd wordt, want het spraakgebruik was in 't noemen dier goddelijke boomen wankelend, zooals wij reeds zoo even konden opmerken. De boom heette de élon der waarzeggers (Rigt. 9, 37) of ook wel de élon morèh, zooals in Gen. 12, 6. Dit morèh, zegt men, zou de naam zijn van den vroegeren bezitter van het veld, maar daarvoor is niet het minste bewijs; morèh is geen eigennaam, maar heeft, zooals gewoonlijk, de beteekenis van profeet, en de benaming eik van den profeet komt op hetzelfde neder als eik der waarzeggers, want er was stellig, even als dit in Arabië, in Numidië, in Griekenland, in Italië en elders met zulke heilige boomen en steenen het geval was, een orakel mede verbonden. Zoo woonde er bij den heiligen boom al-'Ozzâ (in het dal Nachla, tusschen Mekka en Tâïf) eene vrouw onder den grond, die van tijd tot tijd aan de priesters verscheen en tot hen sprak. Op den Libanon antwoordden de stee-

---

[1] De bewijsplaatsen staan bij Reland, *Palaestina*, p. 711—716.

[2] Zie Gesenius, *Thesaurus*, p. 817*a*.

[3] Jos. 24, 26.

nen zelve (of de goden die er in zaten) als men tot hen bad.[1] Op die heilige plaats bij Sichem kwam men bijeen als er iets zeer gewigtigs en dat eene goddelijke wijding noodig had, verrigt moest worden; zoo werd Abimelech door de Sichemiëten tot koning gekozen „bij den eik der maççéba," d. i. bij den eik van den heiligen steen (Rigt. 9, 6).[2] Over de reden waarom de boom en de steen heilig waren, vinden wij niet minder dan drie voorstellingen der Jehovisten: 1°. de steen was opgerigt door Josua als een gedenkteeken van het verbond tusschen Jehova en de Israëlieten (Jos. 24, 26); 2°. hij was opgerigt door Jakob, die hem genoemd had: de God der Goden van Israël (Gen. 33, 18—20);[3] 3°. hij was opgerigt door Abraham, nadat aan dezen, onder den eik van den profeet, de belofte gedaan was, dat zijne nakomelingen Kanaän zouden bezitten.[4]

Niet minder beroemd waren de tamarisk, de steen en de put van Bér-sèba', eene plaats die oudtijds aan de Simeonieten toebehoorde en waarop wij zullen terugkomen. De tamarisk, een schoone regtop groeijende boom, die dikwijls zoo hoog wordt als een eik en die altijd groene bladeren heeft, groeit voornamelijk op drooge, zandige gronden, waar geen andere boom gevonden wordt. Over den heiligen tamarisk op de puinhoopen van Babylon hebben wij reeds gesproken. Die van Bér-sèba' was, zooals de Jehovisten beweerden, door Abraham geplant.[5] De steen, zeiden zij, was door Izaäk opgerigt, die daar eene theophanie gehad had.[6] De naam Bér-sèba',

[1] Damascius in vitâ Isidori, bij Photius, p. 1061.

[2] In plaats van het zinlooze אֵלוֹן מֻצָּב (dat men al zeer ongelukkig met „eik van den wachtpost" vertaald heeft), moet men namelijk lezen אֵלוֹן מַצֵּבָה. De mater lectionis, die oudtijds niet geschreven werd, is in den nieuweren tekst verkeerdelijk weggelaten en daarom hebben de Massorethen ook verkeerde vokalen gezet.

[3] D. i. de hoogste God. Natuurlijk hebben de punctatoren hier het aanstootelijke verwijderd, maar vgl. Geiger, *Urschrift*, p. 294; zoo ook: „God der Goden" in Ps. 84, 8 (zie Geiger, p. 339).

[4] Ook Gen. 35, 4 behoort bij dezen boom; alleen de vrees van te uitvoerig te worden, belet mij over die plaats te spreken.

[5] Gen. 21, 33. De verouderde vertaling, die van den tamarisk een tamariskenbosch maakt, kan ik met stilzwijgen voorbijgaan; Tuch en Knobel (o. d. p.) vertalen te regt: een tamarisk.

[6] Gen. 26, 23—25.

die op de stad is overgegaan, was eigenlijk die van den put, en aan šèba' wordt in Genesis de beteekenis van *šeboc'a* gegeven, zoodat de naam dan beduidt *put van den eed*. De oorsprong van dien naam wordt in Genesis tweemaal verklaard, eens (21, 31) uit een verbond door Abraham met Abimelech gesloten, eens (26, 32, 33) uit een dergelijk verbond, door Izaäk met Abimelech aangegaan. Meer historisch is het, dat men gewoonlijk zwoer bij den God van Bér-šèba'. Amos (8, 14) verwijt aan zijne tijdgenooten, dat zij zeggen: חֵי אֱלֹהֶיךָ דָן וְחֵי דֶּרֶךְ באר־שבע. Dit zou beduiden: „Zoo waar uw God leeft, o Dan,[1] en zoo waar de weg van Bér-šèba' leeft!" Maar de lezing kan hier onmogelijk goed zijn; al hadden er ook menigvuldige bedevaarten naar Bér-šèba' plaats, zooals uit Amos 5, 5 blijkt, zoo kan hier toch van geen *weg* sprake zijn; een *weg* leeft niet; hij is nooit iets goddelijks, men kan er dus niet bij zweren, en het parallelisme toont aan, dat in de ךָ van דרך het voornaamwoord van den tweeden persoon schuilt. Inderdaad had de Alexandrijnsche vertaler eene andere lezing voor zich, want hij geeft: *ζῇ ὁ θεός σου Δάν, καὶ ζῇ ὁ θεός σου Βηρσαβεέ*. Dus אֱלֹהֶיךָ, en zoo moet er gelezen worden: „Zoo waar uw God leeft, o Bér-šèba'!"[2]

Op de drie plaatsen, die wij genoemd hebben, was, zooals men gezien heeft, zoowel een heilige boom als een heilige steen. Dezelfde vereeniging vindt men ook in Arabië, ofschoon niet zoo menigvuldig, b. v. bij den heiligen boom al-'Ozzâ. Elders daarentegen, zooals te Beth-el[3], was alleen een steen; maar over Beth-el zal ik thans niet handelen, want dit onderwerp is zoo rijk en de verwarring, die er in heerscht, zoo groot, dat het eene afzonderlijke verhandeling zou vereischen. Ook andere plaatsen, waar boomen of steenen werden aangebeden, zal ik kortheidshalve met stilzwijgen voorbijgaan, en zal, eer ik tot den Baäldienst overga, alleen nog dit opmerken, dat het Jehovisme voor den ouden steenen- en boomendienst niet

[1] Daar werd Jehova onder den vorm van een stier vereerd.

[2] Dat het slot van Hosea 4, 15 op Bér-šèba' slaat, zooals Hitzig (o. d. p.) wil, zou ik niet durven beamen.

[3] Ik bedoel niet het Beth-el dat II Kon. 23, 15 genoemd wordt.

zóó hard geweest is als het Islamisme. Het geloof dat die steenen en boomen door bovennatuurlijke wezens bewoond werden, is zoowel bij de Arabieren als bij de Israëlieten blijven bestaan; maar de Arabische godgeleerden beschouwden die wezens als booze geesten, als duivels of duivelinnen, dus op dezelfde wijze als de Christenen der eerste eeuwen de Goden van 't Heidendom beschouwden, terwijl daarentegen bij de Jehovisten die wezens engelen geworden zijn.[1] Ook heeft het lang geduurd eer het vereeren van de maççéba, van den heiligen steen, bepaald afgekeurd of verboden werd. Hosea (3, 4) beschouwt het nog als de grootste ramp, die de kinderen Israëls treffen kan, dat zij „vele dagen zullen nederzitten, zonder koning en zonder vorst, zonder offer en zonder maççéba." De maççéba's waren toen ongeveer 't zelfde geworden wat de heiligenbeelden voor de katholieken zijn, en de Jehovisten duldden ze.[2] Eerst in de latere Wet worden zij verboden.

De naam Baäl, of liever met het lidwoord ha-Baäl, d. i. de Heer (in tegenoverstelling van de menschen, die zijne dienaars, zijne slaven zijn), was die der hoogste godheid in een groot gedeelte van Azië. Hij was te gelijk de Zon, de planeet Saturnus en de planeet Mars, d. i., wanneer Movers goed gezien heeft, de voortbrengende, behoudende en verwoestende kracht. Wij hebben hier evenwel alleen te doen met zijne opvatting als Saturnus. Als zoodanig was hij bij de Phoeniciërs en Carthagers de hoogste godheid, de El bij uitnemendheid, aan wien de overige Elohîm ondergeschikt waren. Ook onder de Israëlieten in de woestijn, die, volgens het getuigenis van Ezechiël (h. 20), steeds de afgoden hebben gediend, zoowel in het eerste als in het tweede geslacht, was hij de hoogste God. Het volk heette naar hem, want Israël was een der namen van Saturnus,[3] en het draagbare heiligdom, de tabernakel, was aan hem gewijd. Wij bezitten hieromtrent een getuigenis, dat vrij wat meer gezag heeft dan de late priesterverhalen, die den tabernakel als een heiligdom van Jehova willen doen

---

[1] Zoo Gen. 18, Rigt. 13 (zie vooral vs. 19—22) enz.

[2] Natuurlijk niet de beelden van Baäl of andere Goden, die eveneens *maççéba* genoemd werden en waartegen ook Hosea (10, 1) ijvert.

[3] Sanchoniathon, p. 42 ed. Orell.

voorkomen. Het staat bij Amos, een der alleroudste profeten, die tusschen het jaar 811 en 784 v. Chr. schreef, en die Jehova aldus laat spreken (5, 25 en 26): „Hebt gij Mij offers of gaven gebragt in de woestijn, veertig jaren lang, o huis van Israël? Gij droegt de tent van uwen koning, en Kijoen, uw afgodsbeeld,[1] den ster van uwen God, dien gij u gemaakt hadt!" Kijoen, in het Arabisch Keivân — en aldus zal, zoo als velen reeds opgemerkt hebben, ook het Hebr. woord wel moeten worden uitgesproken; de Massorethen hebben er verkeerde vokalen bijgevoegd — Kijoen of Keivân is de planeet Saturnus, is Baäl, en juist aan hem komt een draagbaar heiligdom toe; ook de Carthagers hadden er zulk een, dat aan Baäl gewijd was, zooals wij uit Diodorus van Sicilië weten. Het getuigenis van Amos is stellig: gedurende het geheele verblijf in de woestijn was Kijoen of Keivân, was Baäl-Saturnus, de nationale godheid der Israëlieten, hun koning in den theocratischen zin; de tabernakel was aan hem gewijd; een openlijke Jehovadienst was er niet. Hij zegt dat als eene zaak, die in zijn tijd nog algemeen bekend was, en wanneer men eenig getuigenis mag aannemen, dan is het het zijne.[2] Het wordt daarenboven door eene andere omstandigheid bevestigd. De ark des verbonds, de bekende heilige kist, die anders gewoonlijk in het allerheiligste van den tabernakel stond, bevond zich in Davids tijd te Qirjath-Jearîm in Juda. Deze plaats nu werd ook Qirjath-Baäl (stad van Baäl) genoemd, of korter Baäl. De reden dier benaming ligt voor de hand. Dit meenden de Joodsche schriftgeleerden ook; daarom hebben zij de plaats II Sam. 6, 2, waar stond, dat David „naar Baäl van Juda" ging, om van daar de ark af te halen, op hunne wijze gecorrigeerd, zoodat er nu louter onzin staat. Gelukkig is de verandering niet groot en daarenboven heeft het boek der Chronieken, dat weinig gelezen werd en daar-

[1] De Hebr. tekst heeft: „uwe afgodsbeelden"; maar een meervoud kan hier niet staan; de *jod* in צלמיכם is eene ten onregte bijgevoegde mater lectionis; zij werden oudtijds niet geschreven. In plaats van het niet bestaande סִכּוּת moet סֻכַּת gelezen worden (LXX τὴν σκηνήν).

[2] Uitvoerig bij Vatke, *Biblische Theologie*, I, p. 190 vv.

door aan zulk eene herziening nagenoeg ontsnapt is, ons de ware lezing bewaard (I, 13, 6).[1]

Aan Baäl-Saturnus was ook de zevende dag der week gewijd, de Sabbath.[2] Oorspronkelijk zal hij wel, even als de Saturnusdag bij de Egyptenaren, de eerste dag der week geweest zijn; later is hij de laatste geworden, en men kon inderdaad met hem de rij der weekdagen zoowel beginnen als sluiten. Bij de rabbijnen droeg Saturnus nog den naam Sabbethai, en zelfs zeer late Joden noemen Saturnus „de ster van Israël", zooals Rabbi Izaäk Caro, die met zijne geloofsgenooten in 1492 uit Spanje verdreven werd.[3]

Het spreekt evenwel van zelve, dat de Joodsche schriftgeleerden, toen het Jehovisme de overhand had verkregen, niet wilden en konden toegeven, dat de Sabbath oorspronkelijk de aan Baäl-Saturnus geheiligde dag geweest was. Er moest iets anders op gevonden worden; daarom werd de Sabbath met de dienstbaarheid in Egypte in verband gebragt. Zoo Deuter. 5, 15: „Gedenk dat gij een dienstknecht waart in Egyptenland, en dat Jehova, uw God, u van daar heeft uitgevoerd, met eene sterke hand en een uitgestrekten arm; d a a r o m heeft Jehova, uw God, u geboden, dat gij den Sabbathdag vieren zult." Deze motivering is niet gelukkiger dan die van Ezechiël, waar hij zegt (20, 10—12): „Toen ik hen uit Egyptenland

---

[1] Zie het voortreffelijke opstel van Geiger, *Der Baäl in den hebräischen Eigennamen* in de *Zeitschr.* d. D. M. G., XVI, p. 731, 732. In één punt kan ik mij met Geiger niet vereenigen. Hij zegt, dat de stad heette Baäl *of Baäla*. Dit kan niet; de bedoelde Baäl was eene mannelijke godheid, geene vrouwelijke, en het is gemakkelijk te bewijzen, dat dáár waar *Baäla* staat, de lezing bedorven is. Jos. 15, 9 is de *he* natuurlijk *he locale* (LXX *εἰς Βάαλ*); in vs. 10 hadden de Zeventig de ware lezing nog voor zich (*ἀπὸ Βαάλ*) en in vs. 11 hadden zij een geheel ander woord. In Chronieken twijfelt Geiger zelf aan בעלתה אל קרית יערים en gist dat ook hier eene poging tot verminking is; hij stelt voor היא voor אל. Ik houd mij overtuigd, dat mijn geachte vriend zelf mijne meening zal billijken, als ik voorstel aldus te lezen: בעלה היא קרית יערים, „naar Baäl, dat is Kirjath-Jearîm". Zoo krijgen wij de ה die bij היא behoort, en zoo stemt de lezing overeen met Jos. 18, 14.

[2] Von Bohlen (*Die Genesis*, p. 137 der Einleitung), Vatke (*Bibl. Theologie*, I, p. 199) en Baur (*Der hebräische Sabbath*, in de *Tübinger Zeitschr. für Theologie*, 1832, III, p. 125—192) hebben dit ingezien. Zie ook Movers, *Die Phönizier*, I, p. 255.

[3] Bij Lud. de Dieu, *Critica sacra*, p. 559.

uitvoerde en in de woestijn bragt, gaf Ik hun mijne inzettingen, en maakte Ik hun mijne regten bekend, door welke de mensch leeft, die ze houdt, en gaf hun ook mijne Sabbathen tot een teeken tusschen Mij en hen, opdat zij weten zouden, dat Ik, Jehova, diegene ben, die hen heiligt." Tot in de Babylonische ballingschap had men dus voor den Sabbath nog geene gepaste aanleiding bedacht. Ezra vond die, want men mag veilig aannemen, dat hij het was, die het Perzische scheppingsverhaal, met de Perzische paradijs-geschiedenis, aan het hoofd van Genesis plaatste; — niemand toch was er nader aan toe om de Perzische verhalen te kennen, dan de man die lang in het Perzische rijk geleefd had en door den koning van Perzië naar Judea gezonden werd, „met de wet zijns Gods, die in zijne hand was" (Ezra, 7, 14).

Dat nu verder de Joodsche schriftgeleerden, die aan de documenten der Israëlitische geschiedenis den vorm gaven, waarin wij ze bezitten niet toestemmen konden, dat de tabernakel en de ark bij Baäl behoorden, lag ook in den aard der zaak. Zij konden in dit geval aan de historische waarheid niet getrouw blijven; zij moesten de ark en den tabernakel aan Jehova toekennen, als zij hun geheele systeem niet wilden omverstooten. Anders had immers Jehova een volk uit Egypte gevoerd, dat niet hem, maar een anderen God als den zijnen beschouwde. De verandering was voor de Joden niet moeijelijk, omdat, in den loop der tijden, een aantal attributen en zinnebeelden van Baäl op Jehova was overgegaan. [1]

Zij hebben dus met Baäl eveneens gehandeld als met de steengoden; want ook die hebben zij met Jehova, den god van Mozes en anderen' geidentificeerd, ofschoon zeker de begrippen, waarvan de steenendienst en de Jehovadienst uitgaan, ver uiteenloopen. Zoo Exod. 6, 2: „Ik ben Abraham, Izaäk en Jakob verschenen als El šaddai; maar bij mijnen naam Jehova ben Ik hun niet bekend geweest." De vele onderzoekingen naar de ware uitspraak van den naam en den oorsprong van den godsdienst,

---

[1] Zie Movers, *Die Phönizier*, I, p. 293—4.

moet ik kortheidshalve met stilzwijgen voorbijgaan, en ik bepaal mij tot de vraag, of Jehova ten tijde van Mozes onder den vorm van een dier werd voorgesteld.

Een der tien geboden zou ons noodzaken, die vraag ontkennend te beantwoorden, wanneer wij, zooals thans nog eenige geleerden doen, die tien geboden aan Mozes zelven toeschreven. Die geleerden erkennen evenwel zelve, dat wij ze bezitten „in twee van elkander afwijkende recensiën, [1] die geene van beiden den oorspronkelijken Mozaïschen tekst schijnen te bevatten, en dat aan de echtheid van sommige, onwezenlijke [?] toevoegselen te regt getwijfeld wordt." [2] Ik meen verder te moeten gaan, en met Vatke [3] en anderen den Mozaïschen oorsprong te moeten ontkennen van het tweede gebod, dat in de beide recensiën aldus luidt: „Gij zult u geen gesneden beeld, noch eenige gelijkenis maken, van 't geen boven in den hemel is, noch van 't geen onder op de aarde is, noch van 't geen in de wateren onder de aarde is." De handelwijs van Mozes zelven maakt het zeer onwaarschijnlijk, dat dit zoo stellige gebod van hem zou afkomstig zijn. Wij weten van hem wel niet veel, dat historisch vaststaat; maar een verhaal dat wij veilig, althans in de hoofdzaak, als historisch mogen en moeten aannemen, is dat van het oprigten der koperen slang (Num. 21), want aan die „koperen slang, die Mozes gemaakt had," hebben de Israëlieten gewierookt tot op een tijd, die volstrekt niet meer tot het gebied der sage behoort, namelijk tot op den tijd van koning Hizkia, die de slang verbrijzelde (II Kon. 18, 4). Heeft dus Mozes die slang gemaakt, dan heeft hij zelf een zijner geboden overtreden — hetgeen niet waarschijnlijk is — of wel d a t gebod (met de overige hebben wij ons hier niet te bemoeijen) is niet van hem. Wij zeggen dus met Winer: [4] „Het latere

---

[1] Exod. 20, 2 — 17; Deut. 5, 6 — 18.

[2] De woorden zijn van Kuenen, I, p. 159. „Onwezenlijk" kan men het toevoegsel omtrent den Sabbath niet noemen; in de redactie van Deuter., stellig de oudste, wordt het gebod zóó gemotiveerd als ik zoo even heb opgegeven; in die van Exod. daarentegen, door het scheppingsverhaal; de laatste kan dus niet ouder zijn dan de tijd van Ezra.

[3] *Biblische Theologie*, I, p. 233 vv.

[4] *Bibl. Realwörterbuch*, II, p. 415.

rigorisme van een geloof zonder beelden mag men althans niet bij de Israëlieten in de woestijn zoeken." Dat nu verder Mozes zelf Jehova onder het beeld van een dier vereerd heeft, kunnen wij uit den Pentateuch niet bewijzen; daarvoor hebben de bewerkers gezorgd; maar wel kunnen wij aantoonen, dat zijn kleinzoon en al diens nakomelingen het gedaan hebben. Het blijkt uit Rigteren 17 en 18. Bertheau[1] heeft bewezen, dat het beeld, hetwelk Micha liet maken, Jehova in de gedaante van een stier voorstelde. Bij dat beeld nu werd door hem een Leviet tot priester aangesteld, die eerst later (18, 30) genoemd wordt als Jonathan, de zoon van Gersom, den zoon van Mozes. Het beeld werd, met den toestel die er bij behoorde, door de Danieten gestolen, die het in de door hen veroverde en naar hen Dan genoemde stad Laïs plaatsten. Jonathan had zich laten overreden, met hen mede te gaan, „en hij en zijne zonen waren priesters voor den stam der Danieten, tot op den dag toe, dat het land gevankelijk is weggevoerd" (18, 30), d. i., tot op de Assyrische ballingschap. Te Dan werd dus altijd Jehova onder den vorm van een stier vereerd; het was eene der twee hoofdplaatsen van dien eeredienst, en de schrijver van I Koningen (12, 28 en 29) vergist zich ongetwijfeld, wanneer hij meldt, dat Jerobeam den gouden stier (het gouden kalf [2]) te Dan heeft opgerigt. Jerobeam heeft den stierendienst, die te Dan bestond, erkend, meer niet; het beeld was er reeds. Bij dat beeld nu was eertijds de zoon van Mozes' oudsten zoon priester, en al diens nakomelingen waren het na hem: is het waarschijnlijk, dat hij is afgeweken van de leer van zijn grootvader? Moet men niet veeleer aannemen, dat ook Mozes zelf Jehova onder den vorm van een stier vereerde, en dat die eeredienst, die steeds die van het noordelijke rijk geweest is, ook onder die koningen, die door den invloed der profeten op den troon kwamen, langen tijd geen aanstoot gaf? Daarenboven wordt er meermalen van den gouden stier gezegd: „Dit is uw God, o Israël,

---

[1] *Das Buch der Richter*, p. 134, 198—9.

[2] De benaming *kalf* voor het beeld is niet ongepast; ook de Egyptische Apis heet zoo omdat hij een *jonge stier* was (μόσχος bij Herod. 3, 28 en in de Gr. vertaling van Jeremia 46, 15).

die u uit Egyptenland heeft opgevoerd,"[1] waaruit men dan toch wel zal mogen opmaken, dat ook in de woestijn de vereering van Jehova onder den vorm van een stier plaats had. Waarschijnlijk ook onder dien van een bok, die niet minder gewoon was, zooals blijkt uit het getuigenis van den schrijver der Chronieken (II, h. 11, 15), die zelfs de bokken vóór de kalveren (stieren) vermeldt, daar waar hij over den godsdienst van het noordelijke rijk spreekt.[2] De bok was, zooals bekend is, de godheid van een landschap in Egypte,[3] zoodat ook deze manier van Jehova voor te stellen van Egyptischen oorsprong is. Het onderscheid was evenwel, dat men in Egypte een levenden bok en geen beeld van een bok vereerde; eene opmerking die ook op den stier (Apis [4]) van toepassing is.

Met de vereering van Jehova als onzigtbare godheid, die van later tijd is en het gevolg was van de verhevener begrippen der profeten, hebben wij ons hier, altijd met het oog op ons onderwerp, niet bezig te houden, en evenmin met de netelige vraag, of reeds Mozes zelf, ofschoon door de omstandigheden gedrongen de vereering van Jehova onder den vorm van dieren te laten bestaan, zuiverder begrippen had, en die aan enkele anderen, die

---

[1] Het meervoud in Exod. 32, 4, terwijl er toch slechts van één kalf gesproken wordt, is eene verandering der schriftgeleerden om de ergernis te vermijden; de ware lezing staat nog in Nehem. 9, 18, een boek dat minder tot voorlezingen diende en daarom niet zoo sterk gecorrigeerd werd; zie Geiger, *Urschrift*, p. 285. Ook in I Kon. 12, 18, waarover Geiger niet spreekt, zal misschien wel het enkelvoud moeten staan. De schrijver van Exod. 32 (het oprigten van het gouden kalf door Aäron en het verbranden daarvan door Mozes) heeft een zeer ongelukkigen greep gedaan, zooals met klem van redenen door de Wette, Gramberg, Vatke enz. (zie ook Popper, p. 188) is aangetoond. Overigens heeft Redslob zeer goed gezien dat Aäron een gefingeerd persoon is, en dat zijn naam אהרן eene kleine omzetting is van הארן *de ark* (des verbonds).

[2] Vg. Levit. 17, 7, waar het offeren aan de bokken, d. i. aan de Jehovabeelden, die den vorm van een bok hadden, verboden wordt.

[3] Uitvoerig bij Jablonski, *Pantheon Aegypt.*, I, p. 272 vv.

[4] Niet Mnevis; de Israël. stier is de Egyptische Apis en heeft zijn naam (Api) behouden. Bij Jerem. 46, 15 heet de Egypt. Api אביר (zie Hitzig o. d. p.), en bekend is אביר יעקב of אביר ישראל voor God. Dit אביר heeft geen wortel in de Semit. talen en is niets dan eene kleine wijziging van 't woord Api; de verdere beteekenissen die het gekregen heeft, zijn overdragtelijk.

daarvoor vatbaar waren, heeft medegedeeld. Slechts één punt moet, eer wij deze inleiding besluiten, nog even worden aangeroerd, namelijk de verhouding der verschillende godsdiensten tot elkander.

Het exclusivisme, dat zich na de ballingschap, toen de vereering van den onzigtbaren Jehova de overhand verkregen had, zoo sterk ontwikkelde, moet men in het oude tijdperk der Israëlitische geschiedenis niet zoeken. Toen bestonden niet alleen de verschillende godsdiensten naast elkander, maar zij vermengden zich met elkander en alle Goden werden erkend, al werd dan ook de een door dezen, de ander door genen meer gediend. De dienst van Jehova nam, na de vestiging in Kanaän, toe, maar sloot de vereering van Baäl niet uit, en een gebod als datgene wat het eerste is in den decaloog, is aan den geest dier tijden ten eenenmale vreemd. Om van andere bewijzen te zwijgen, ziet men het allerduidelijkst aan de eigennamen, die de latere Joden daarom ook getracht hebben te doen verdwijnen, zonder dat hun dit evenwel gelukt is. In dezelfde familiën vinden wij namen, die aan Jehova en aan Baäl ontleend zijn. Een zoon van Saul heet Jonathan, Jehova heeft gegeven; een andere zoon heet Esbaäl, man van Baäl. Een zoon van Jonathan zelven, wiens naam, zooals wij zoo even zeiden, Jehovistisch is, heet Merî-Baäl. [1] David heeft zonen, wier namen met Jehova zijn zamengesteld, maar hij heeft ook een zoon, Baäljada' (Baäl weet). [2]

Wij zouden hier nog zeer veel bij kunnen voegen, vooral bij het laatste punt, maar onze inleiding is reeds te lang geworden en het gezegde is voor ons doel genoegzaam. Er blijkt uit, dat men zich niet moet verwonderen, wanneer men buiten Palestina de genoemde godsdiensten in broederlijke eendragt naast elkander vindt. Het onderscheid zal alleen dit zijn, dat die

---

[1] De beteekenis van dit gecomponeerde woord is onzeker.

[2] In Samuël is Esbaäl veranderd in Isbośeth (*man der schande*), Merî-Baäl in Mefibośeth, Baäljada' in Eljada' (*God weet*). Die veranderingen of verknoeijingen schijnen niet van den schrijver van Samuël, maar van de Joodsche schriftgeleerden afkomstig. De ware namen zijn in het minder gelezene boek Chronicken bewaard gebleven. Zie Geiger in *Zeitschr.* d. D. M. G., XVI, p. 728 vv.

eendragt daar ter plaatse helder, duidelijk, onbetwistbaar is, terwijl de schriftgeleerden der groote synagoge alle krachten hebben ingespannen om het te doen voorkomen, alsof het in Palestina niet zoo geweest was. De kritiek heeft den sluijer opgeligt, waarmede zij de waarheid hebben trachten te bedekken, en misschien zullen de volgende onderzoekingen toonen, dat zij het volle regt had, te handelen zooals zij gehandeld heeft.

DE SIMEONIETEN.

De berigten, die het O. T. over den stam Simeon bevat, zijn niet vele in getal, maar zij zijn voor ons doel belangrijk.

De onderdeelen van den stam — de zonen van Simeon volgens de Semitische spreekwijs, maar dat er kleinere stammen bedoeld zijn, blijkt duidelijk uit Num. 26 — de onderdeelen van den stam worden viermaal vermeld, namelijk Gen. 46, 10, Exod. 6, 14, Num. 26, 12 en 13 en I Chron. 4, 24. De opgaven in Gen. en Exod. stemmen volkomen met elkander overeen, maar Numeri en Chronieken wijken af. Uit de volgende tabel kan blijken waarin het onderscheid bestaat; den laatsten naam, die overal Saul is, laat ik uit plaatsgebrek weg, maar achter de Hebreeuwsche namen voeg ik de schrijfwijzen der Grieksche vertaling:

Gen.-Exod.	Jemoeël (᾿Ιεμουήλ).	Jamîn (᾿Ιαμείν).	Ohad (᾿Αώδ).	Jakîn (᾿Αχείν).	Çoḥar (Σαάρ).
Num.	Nemoeël[1] (Ναμουήλ).	Id. (᾿Ιαμίν).	Ontbreekt.	Id. (᾿Ιαχίν).	Zèraḥ (Ζαρά).
Chron.	Nemoeël (Ναμουήλ).	Id. (᾿Ιαμίν).	Ontbreekt.	Jarîb (᾿Ιαρίβ).	Zèraḥ (Ζαρές).

[1] Zoo de ketîb; de qerî heeft Jemoeël, opdat het met den tekst van Gen.-Exod. zou overeenkomen.

Hieruit blijkt, dat men de keus heeft tusschen Jemoeël en Nemoeël, Jakîn en Jarîb, Çoḥar en Zèraḥ, en dat Ohad, die in twee opgaven (die evenwel slechts voor een mogen gelden) staat, in de twee andere ontbreekt.

Bij de vestiging in Kanaän (want den vroegeren tijd kunnen wij met stilzwijgen voorbijgaan) vinden wij den stam Simeon als bondgenoot van dien van Juda,[1] en in Rigt. 1, 17 komt dit berigt voor: „Juda toog op met Simeon, zijn broeder, en zij sloegen de Kanaänieten, de bewoners van Çefath, en zij maakten haar tot ḥérem,[2] en men noemde den naam der stad Ḥorma."

Hetzelfde voor ons niet onbelangrijke feit wordt ook verhaald in Num. 21, 2 en 3; maar daar wordt het, zooals te regt is opgemerkt,[3] te vroeg geplaatst, nog gedurende het leven van Mozes; de verovering geschiedde later, na Mozes dood, zooals in Rigteren staat. De woorden in Num. zijn deze: „Israël deed eene gelofte aan Jehova en zeide: „Indien gij dit volk in mijne hand wilt overleveren, dan zal ik hunne steden tot ḥérem maken." En Jehova hoorde naar de stem van Israël, en leverde de Kanaänieten over; en [Israël] maakte hen en hunne steden tot ḥérem, en noemde den naam der plaats Ḥorma." Men ziet dat dit berigt in een paar punten niet zoo naauwkeurig is als dat van Rigteren; want vooreerst is de tijdsbepaling onjuist, en ten tweede wordt hier geheel Israël genoemd in plaats van Juda en Simeon. Ook hebben de laatste woorden: „en noemde de plaats Ḥorma," aanstoot gegeven — Kuenen (I, p. 13) noemt ze: „zeer duister" — en het is zeker, dat zij eene verklaring vereischen. Wij komen er later op terug, want het berigt zal ons meer dan eens van dienst zijn; maar wij moeten nog opmerken, dat in de Syrische en Arabische vertaling van Rigteren, de eerste rol niet aan Juda, maar aan Simeon gegeven wordt, want het heet daar: „Simeon toog op met Juda,

---

[1] Rigt. 1, 3 vv.

[2] Omdat wij geen woord hebben voor *ḥérem* in al zijne schakeeringen, zoo laat ik het onvertaald. Later zal ik over de ware beteekenis spreken.

[3] Bertheau, *Das Buch der Richter*, p. 27; Kuenen, I, p. 27.

zijn broeder," niet omgekeerd zooals in den Hebr. tekst. Ongetwijfeld is de reden van dit verschil niet in eene willekeurige verandering te zoeken, maar in eene andere lezing, en die lezing is stellig beter, want Horma komt meermalen voor als eene stad, die aan den stam Simeon behoorde. De Hebr. tekst is door de Joodsche schriftgeleerden veranderd, die de eerste rol niet aan Simeon gunden.

Verder weten wij uit Jos. 19, dat de stam Simeon zeventien steden, die opgenoemd worden, en de daarbij behoorende dorpen, in het gebied van Juda bezat. De meeste dier steden lagen in het zuid-westen van het land, op de grenzen van Arabië en van het land der Filistijnen.

In de verzameling van korte verzen op de stammen, die in Genesis 49 staat (in het vrij ongelukkig gekozene kader van een zegen, die aan den stervenden Jakob in den mond wordt gelegd), wordt ook Simeon genoemd en met Levi op éene lijn gesteld, daar er gezegd wordt, dat beide stammen verstrooid zijn onder de andere. Letterlijk kan dit niet worden opgevat, want de toestand van Simeon was in den lateren Rigtertijd, waarin dit gezegde behoort, [1] niet zóó rampzalig als die van Levi.

En zoo zijn wij ongeveer tot den tijd van Saul genaderd. Maar nu vertoont zich een vreemd verschijnsel: de stam Simeon verdwijnt; in geen enkel geloofwaardig berigt wordt meer een Simeoniet genoemd. 't Is waar, de naam Simeon wordt nog gevonden bij den laten Ezechiël; maar hij komt, met die van al de andere stammen, in een visioen voor (48, 24); in den tijd van den Messias zal Simeon zijn deel van 't heilige land ontvangen zooals al zijne broeders; dit bewijst dus niet, dat hij toen nog bestond. „Ook de Indiër", zegt von Bohlen, [2] „vergeet nog heden niet, bij de optelling der kasten de Kschatriyas te noemen, ofschoon van dien ouden stam der krijgslieden in het eigenlijke Indië geen spoor meer gevonden wordt." Ook van Simeon is in de latere geschiedenis der Israëlieten geen spoor te vinden. De stad Ziklag, die in Jos. 19, 5 als hun toebehoorende vermeld wordt,

---

[1] Zie Land, *Disputatio de carmine Jacobi*, Leyden, 1857, p. 45—8, 95.

[2] *Die Genesis*, p. 453.

behoorde, reeds onder de regering van Saul, aan Achis, den Filistijnschen koning van Gath, die haar aan den tot hem gevlugten David schonk, van welken tijd af aan zij partikulier eigendom der koningen van Juda was (I Sam. 27, 6). De stad Bér-sèba', die hun eveneens toebehoorde (Jos. 19, 2), ligt in Davids tijd in Juda (II Sam. 24, 7). Het Rijk wordt na Salomo's dood in tweeën verdeeld; bij welk Rijk kwam Simeon, bij Israël of bij Juda? Natuurlijk bij Juda, antwoordt men, [1] want de geographische ligging gebood dat. Toegestemd; want te veronderstellen dat het zoo zuidelijk gelegene Simeon bij het koningrijk Israël zou behoord hebben, zou eene ongerijmdheid zijn. Desniettemin wordt Simeon nooit genoemd; 't is altijd òf kortheidshalve Juda alleen, òf Juda en Benjamin. [2] De van den beginne af aan misdeelde stam heeft al zijne steden verloren; Juda heeft ze zich alle toegeëigend. In Jos. 15, 20—32 worden de steden opgenoemd, die Juda bezat; het waren er negen en twintig, zegt de schrijver; maar intusschen staan er zes en dertig namen, en de zeven steden, die overschieten, zijn juist Simeonitische. Ook de overige staan in het vervolg van dit hoofdstuk als behoorende aan Juda. Eindelijk wordt in een gedicht op de stammen uit den tijd van Jerobeam II (omtrent 800 v. Chr.) alleen de stam Simeon niet genoemd. [3]

Klaarblijkelijk moet er dus met dien stam iets bijzonders zijn voorgevallen. Men heeft wel gezegd, dat hij zóó klein in getal geworden was, dat hij niet meer medetelde; dat hij geheel met Juda versmolten was, en wat dies meer zij; maar dergelijke gezegden bewijzen alleen, dat men met de zaak geen raad weet. Inderdaad zou men evenwel tot zulke gissingen zijne toevlugt moeten nemen, wanneer een hoogst merkwaardig verhaal in het boek

---

[1] Ewald, Winer enz.

[2] Zie b. v. I Kon. 12, 21 en 23; II Chron. 11, 1, 10, 12; Jerem. 32, 44; 33, 13. Eveneens in lateren tijd; Josephus, *Antiq.*, XI, 5, 2: „Alleen de stammen Juda en Benjamin keerden naar Jeruzalem terug, en deze zijn het, die nu in Azië en Europa onder de heerschappij der Romeinen staan; want de andere tien stammen" enz.

[3] Het bedoelde gedicht is Deut. 33; zie K. H. Graf, *Der Segen Mose's erklärt*, met wiens resultaat zich ook Kuenen (I, p. 28) vereenigt.

der Chronieken ons den draad niet gaf, die ons uit den doolhof der gissingen tot de historische zekerheid leiden kan.

Het boek der Chronieken is wel is waar van zeer laten tijd; het bevat gewoonlijk omwerkingen van berigten, die wij in andere boeken in een zuiverder vorm bezitten, en het is niet altijd geloofwaardig. Maar dit neemt niet weg, dat het ook eenige uitmuntende stukken behelst en die wij nergens elders vinden. Zulk een stuk is het verhaal dat ik bedoel. Het is oud; het is, zooals de Chronieksschrijver zelf zegt, uit den tijd van koning Hizkia, en wij hebben geene de minste reden, de waarheid dier verzekering te betwijfelen. Er zijn verzinsels in het boek der Chronieken, ik stem het gaarne toe, maar dat dit verhaal er geen is, blijkt hieruit, dat in het vervolg de schrijver zelf, op niet minder dan vier plaatsen van zijn boek, duidelijk toont, het verhaal niet begrepen te hebben.[1] Hij heeft dus zijn oud stuk uit Hizkia's tijd gedachteloos overgeschreven. Had hij zelf het berigt verzonnen, dan had hij er later partij van getrokken; maar hij beroept er zich nergens op; integendeel, hij toont later, dat hij het vergeten heeft. Daarenboven is in het stuk geen spoor te vinden van die bedoelingen, die in andere gevallen den Chronieksschrijver er toe verleiden, berigten te verminken of te verzinnen. Hierbij zou ik nu nog kunnen voegen, dat, hoe dikwijls de verhalen der Chroniek ook aangevallen zijn, dit stuk (voor zoo ver mij bekend is) steeds onaangetast is gebleven; maar dit argument mag ik daarom niet laten gelden, omdat men altoos den tijd waarin de verhaalde gebeurtenis plaats had, uit misverstand drie eeuwen te laat heeft gesteld.

Daar het bedoelde verhaal de grondslag van ons onderzoek zijn moet, zoo zal ik het in zijn geheel vertalen. Er is één lezing in (Gedôr in vs. 39), die aan anderen twijfelachtig is voorgekomen: een paar andere schijnen mij niet de ware: ik zal die in mijne vertaling door een vraagteeken aanduiden.

Het verhaal luidt aldus (I Chron. 4, 24—43):

---

[1] Zie Bijlage A.

24 De zonen van Simeon: Nemoeël en Jamîn, Jarîb, Zèraḥ, Saul.

25 Zijn zoon was Ṡallum; zijn zoon was Mibsam, zijn zoon was Miṡma'.

26 Voorts de zonen van Miṡma': zijn zoon was Ḥammoeël; zijn zoon was Zakkoer; zijn zoon was Ṡim'î.

27 En Ṡim'î had zestien zonen en zes dochteren; doch zijne broeders hadden niet vele zonen; en geen hunner geslachten vermenigvuldigde in evenredigheid tot de kinderen van Juda.

28 En zij woonden in Bér-ṡèba', en Molada, en Ḥaçar-Ṡoeal;

29 En in Bilha, en in 'Èçem, en in Tholad;

30 En in Bethoeël, en in Ḥorma, en in Çiqlag;[1]

31 En in Béth-markabôt, en in Ḥaçar-Soesîm, en in Béth-Birî, en in Ṡaäraïm; deze waren hunne steden, totdat David koning werḍ, met hare dorpen.[2]

32 'Étam, en 'Aïn, Rimmôn, en Thoken, en 'Âṡân; vijf steden,

33 Met al de dorpen, [3] die rondom deze steden waren, tot Baäl toe. Dit waren hunne woonplaatsen en zij hadden hun geslachttafel.

34 En Meṡobab, en Jamlék, en Joṡa, de zoon van Amaçja;

35 En Joël, en Jéhoe, de zoon van Joṡibja, den zoon van Seraja, den zoon van 'Asîël;

36 En Eljo'énai, en Ja'aqoba, en Jeṡoḥaja, en 'Asaja, en 'Adîël, en Jesîmiël (?), en Benaja;

37 En Zîza, de zoon van Ṡif'î, den zoon van Allôn, den zoon van Jedaja, den zoon van Ṡimrî, den zoon van Ṡema'ja;

38 Zij zijn het, die tot groote vermaardheid zijn gekomen, als vorsten in hunne geslachten; en hunne stamhuizen hebben zich in menigte verspreid;

---

[1] Bij ons gewoonlijk Ziklag geschreven.

[2] Dat de versafdeeling hier verkeerd is, en dat וחצריהם tot *dit* vers behoort en niet tot het volgende, heeft Bertheau (o. d. p.) goed gezien; maar daarenboven moet er, zooals Jos. 19, 6, וחצריהן staan; de Syrische vertaler had deze lezing nog voor zich.

[3] Ook hier moet, uit Jos. 19, 8, verbeterd worden. Dus: וכל־החצרים. Ook de Syr. vertaler had deze lezing.

39 En zij gingen totdat zij kwamen bij Gedôr (?), tot (?) ten oosten van de vallei, om weiden op te sporen voor hunne kudden;

40 En zij vonden weiden vet en overvloedig; en het land, wijd van omvang, en rustig, en veilig; want die daar eertijds woonden, waren uit Cham. [1]

41 En deze, wier namen in de dagen van Hizkia, den koning van Juda, zijn opgeteekend, kwamen, en sloegen hunne tenten en de Mineërs, die daar gevonden werden, en maakten hen tot ḥérem, tot op dezen dag, en woonden in hunne plaats; want daar was weide voor hunne kudden.

42 En uit hen, uit de kinderen Simeons, zijn er ook getogen naar het gebergte Sé'îr, vijfhonderd mannen; en Pelatja, en Ne'arja, en Refaja, en 'Uzzîël, zonen van Jiš'î, waren aan hun hoofd;

43 En zij sloegen het overschot, dat ontkomen was van Amalek, en woonden aldaar tot op dezen dag.

Nu eerst eenige opmerkingen over de woorden van den tekst.

De namen der steden in vs. 28—32 laat ik onaangeroerd. Vergelijkt men de lijst dier steden in Jos. 19, 1 vv. en 15, 20 vv. (zie ook I Sam. 30, 27—30), en vergelijkt men dan ook de Grieksche vertaling, [2] dan komt men ligt tot de overtuiging, dat vele namen erg bedorven zijn en dat men zich hier in een doolhof bevindt, waarin aan geen uitkomen te denken is. Op zeer enkele punten meen ik wel tot meer zekerheid gekomen te zijn, maar ik kan die thans laten rusten, want in 't vervolg zal ik wel van de lijst gebruik maken, maar alleen van die namen, wier lezing zeker is. Ook de eigennamen der personen zijn, op ééne uitzondering na (waarover later), voor ons doel van geen belang.

In vs. 41 vinden wij: „zij sloegen hunne tenten en de Mineërs". Zoo had ook de Grieksche vertaler voor zich (*καὶ ἐπάταξαν τοὺς οἴκους αὐτῶν καὶ τοὺς Μιναίους*), en ofschoon die zamenvoeging van h u n n e t e n t e n met een volksnaam in onze taal aanstootelijk is, zoo is toch de lezing goed,

---

[1] Behoorden tot het ras van Cham.

[2] Reeds Reland (*Palaestina*, p. 153) heeft de lijsten naast elkander geplaatst.

want הִכָּה slaan heeft evenzeer levenlooze voorwerpen (b. v. tenten II Chron. 14, 14) als menschen tot object. De Massorethen hebben er anders over gedacht. Zij hebben aan de zamenvoeging aanstoot genomen, en daarom lazen zij המעונים in plaats van המעינים; zoodat het dan wordt: „zij sloegen hunne tenten en de woningen". De verandering is onnoodig.

Laat ons nu letten op het verhaal in zijn geheel, want met de woorden kunnen wij vooreerst niet verder komen.

Zoo veel blijkt, dunkt mij, uit onzen tekst, als men dien vergelijkt met de vroeger door ons aangestipte feiten, dat er eene emigratie heeft plaats gehad, en wel, naar het mij voorkomt, niet van een klein, maar van een groot gedeelte der Simeonieten. Dit aangenomen, doen zich twee vragen voor: waarheen en wanneer?

Waarheen?

Bij het beantwoorden dezer vraag moet men natuurlijk de twee togten, waarvan in den tekst gesproken wordt, van elkander onderscheiden. Een klein gedeelte der Simeonieten, vijfhonderd man, trok naar het gebergte Séîr en zette zich daar neder. Het gebergte Séîr ligt in het noorden van Arabië; volgens sommigen zou het loopen van de Doode Zee tot aan de golf van Aila; maar ik geloof, dat de naam meer omvat en het geheele gebergte van Noord-Arabië aanduidt.[1] Het is dus zeer uitgestrekt, en uit onzen tekst alleen kan men de plaats niet bepalen, waar men de vijfhonderd Simeonieten en hunne nakomelingen zoeken moet. Overigens gaat ons ook die kleine volkplanting thans niet verder aan, en wij wenden ons tot de groote meerderheid, waarvan in vs. 39 gesproken wordt. „De plaatsbepalingen", zegt Bertheau,[2] „zijn zeer onduidelijk. Waar moet Gedôr in vs. 39 gezocht worden?" Hij betoogt, dat het niet de stad Gedôr in het gebergte van Juda zijn kan, die Jos. 15, 58 genoemd wordt; zijne bewijzen ga ik met stilzwijgen voorbij, want ik geloof niet, dat iemand in ernst denken zal, dat d a t Gedôr bedoeld is. Nu weet evenwel Bertheau met Gedôr

[1] Verg. Gesenius, *Commentar über den Jesaia*, I, p. 666.

[2] *Das Buch der Chroniken*, p. 51.

geen raad, en neemt daarom met Ewald de lezing der Alexandrijnsche vertaling aan, die Gerar heeft; hij leest dus גרר voor גדר. Op zich zelf heb ik er volstrekt niets tegen, dat men aan den tekst der Grieksche vertaling boven den Hebreeuwschen tekst de voorkeur geeft; maar laat ons zien, of wij met Gerar beter teregt komen. Gerar, uit Genesis zeer bekend, lag aan de zuidelijke grens van Palestina, digt bij het Simeonitische Bér-šèba';[1] zóó digt bij Bér-šèba', dat eenigen het, in de eerste eeuwen der Christenheid, voor Bér-šèba' zelf hielden.[2] Dit is een eerste bezwaar. Het verhaal der Chroniek maakt, op mij althans, den indruk alsof de Simeonieten zich vrij ver van Palestina verwijderd hebben. Gingen zij slechts naar Gerar, dan deden zij, om zoo te zeggen, een stapje over hunne grenzen, meer niet. Ten tweede woonde er op de plaats, waar de Simeonieten kwamen, een Chamitisch volk, terwijl in Genesis Gerar steeds voorkomt als de residentie van een Filistijnschen koning. Nu hecht ik wel aan de verhalen van Genesis geen grooter gewigt dan zij verdienen, en aan den anderen kant weet ik ook, dat in Gen. 10 de Filistijnen tot de nakomelingen van Cham worden gerekend; maar wat toch niet te ontkennen valt is dit: uit Genesis blijkt dat, zoo ver de herinnering der Joden reikte, Gerar bewoond was geweest door Filistijnen, d. i. door een volk dat, zoo het al niet van Semitischen oorsprong was (hetgeen wij daarlaten), toch eene Semitische taal sprak, een dialect dat van het Hebreeuwsch niet veel verschilde; door een volk dus, dat de Chroniekschrijver of zijne bron niet met den naam van Chamieten zou bestempeld hebben. Was werkelijk Gerar bedoeld, dan zou de schrijver de bewoners Filistijnen hebben genoemd; er is geene reden te bedenken, waarom hij, in plaats van dat eenvoudig te doen, zou gezegd hebben: „want die daar eertijds woonden waren uit Cham." Hij moest wenschen, door zijne lezers verstaan te worden, en als hij met die woorden wilde uitdrukken: „de oude bewoners waren Fi-

[1] „Prope Beersabam, sed in mediterraneis." Gesenius, *Thes.*, p. 305.

[2] Zie Cyrillus in zijn Commentaar op Amos, aangehaald door Reland, *Palaestina*, p. 805.

listijnen," dan liep hij groot gevaar, dat nagenoeg niemand hem begreep, want het zoogenaamde ras van Cham was verbazend groot; men kon onder zulk eene uiterst onbepaalde uitdrukking eene menigte volken verstaan. Wat evenwel misschien het ergste is als wij Gerar lezen, is dat dan de zwarigheden blijven bestaan, die wij vroeger aanwezen. Heeft Simeon Gerar veroverd, welnu, dan heeft hij zijne grenzen een klein weinigje uitgebreid; maar waarom wordt hij dan na Salomo's dood niet vermeld naast Juda en Benjamin? waarom worden al zijne steden door Juda, als ik het zoo zeggen mag, ingepakt? waarom wordt hij in 't geheel niet meer genoemd in 't gedicht op de stammen van 't jaar 800?

Zooals men ziet, wij komen met Gerar geen stap verder, en wij zullen het dus maar voor goed laten rusten. Het Gedôr van den Hebreeuwschen tekst is goed, maar wat er mede bedoeld wordt, kunnen wij eerst later onderzoeken.[1]

Onder de Chamieten bevonden zich ook, volgens vs. 41, Mineërs; „vreemdelingen," meent Bertheau, „die in deze streek onder de nakomelingen van Cham leefden." Heeft die naam geene diensten bewezen om de localiteit op te sporen? Het is die van een eertijds zeer beroemd volk in Arabië, dat door den karavanenhandel een van de twee rijkste van het schiereiland was. Hij had dan ook kunnen helpen; maar ongelukkig heeft men hem verworpen, ofschoon hij dan toch zoowel in den Hebr. tekst als in de Grieksche vertaling staat. De Mineërs, heet het, woonden veel te zuidelijk, dan dat zij op onze plaats bedoeld konden zijn;[2] — alsof namelijk de Simeonieten niet naar het zuiden hadden mogen trekken, alsof zij in de onmiddelijke nabijheid van Palestina gebleven waren, waar wij hen juist te vergeefs zoeken! Men las liever met de Massorethen המעונים; maar daar men niet inzag, dat zij die quasi-correctie louter gemaakt hadden om d i t woord met het voorafgaande h u n n e t e n t e n

[1] De meening van Hitzig omtrent Gedôr (in Zeller's *Theol. Jahrbücher*, 1844, p. 295—6) zal ik, ter wille van den auteur, dien ik hoogacht, met stilzwijgen voorbijgaan. Ik volg hierin het goede voorbeeld van Bertheau, die er met geen woord over spreekt.

[2] Zoo Gesenius, *Thesaurus*, p. 1002.

in overeenstemming te brengen, zoo vatte men (hetgeen juist de Massorethen hadden willen verhoeden) המעונים als een volksnaam op. Hij zou dan aanduiden *de Ma'ônieten* of *Me'oenieten*, zooals men uitspreekt, afgeleid van de stad Ma'ôn, thans Ma'ân, in de nabijheid van Petra.[1] Het is daarmede niet veel beter gesteld dan met Gerar, en ik geloof, dat wij het best zullen doen met ons aan de lezing van den Hebreeuwschen en van den Griekschen tekst te houden. Op het oogenblik evenwel kan ons resultaat, voor zoo ver de vraag: *waarheen?* betreft, alleen negatief zijn, want het laat zich aldus formuleren: men heeft de plaats, waarheen de Simeonieten zich begeven hebben, te vergeefs gezocht.

Op de tweede vraag, de vraag: *wanneer?* kunnen wij daarentegen nu reeds een positief antwoord geven.

Er heerscht omtrent dit punt onder de geleerden eene verwonderlijke eenstemmigheid. De bedoelde togten der Simeonieten worden door ik weet niet hoe vele schrijvers te gelegener tijd even aangestipt, en allen zonder eenige uitzondering zeggen, dat zij hebben plaats gehad ten tijde van Hizkia, dus tusschen 725 en 696 v. Chr. Sommigen hebben zelfs gephilosopheerd over het verband tusschen die togten en de regering van Hizkia. Hebben nu die togten, heeft de groote emigratie werkelijk eerst in dien tijd plaats gehad, dan blijven de oude zwarigheden nog altijd over; dan moet men nog altijd vragen: waarom is in het gedicht op de stammen, dat eene eeuw ouder is dan de tijd van Hizkia, de stam Simeon uit de rij van Jakobs zonen verdwenen? Waarom wordt hij, na Salomo's dood, nooit genoemd naast Juda en Benjamin? Waarom ligt de Simeonitische stad Bér-sèba' in Davids tijd in Juda? Waarom behoort hunne stad Ziklag, reeds onder de regering van Saul, aan den Filistijnschen koning Achis? Maar zien wij nu verder, waarom men het verhaal der Chroniek in den tijd van Hizkia plaatst. Men heeft dit opgemaakt uit vs. 41: „En deze, wier namen in de dagen van Hizkia, den koning van Juda, zijn opgeteekend" enz. Volgt daaruit noodzakelijk, dat de togt

---

[1] Zoo Bertheau t. a. p. volgens Robinson.

ten tijde van Hizkia plaats had? Volstrekt niet, dunkt mij; er staat alleen, dat de namen in Hizkia's tijd zijn opgeteekend; met andere woorden, dat het berigt, hetwelk de Chroniekschrijver voor zich had en naschreef, uit den tijd van Hizkia was. In dien tijd stelde men in het koningrijk Juda, zooals wij later ook uit een paar andere plaatsen van het O. T. zullen bewijzen, groot belang in het lot der uitgewekenen; het was dus natuurlijk, dat men juist toen het een en ander over hunne geschiedenis opteekende. De tijd der emigratie wordt daarentegen in een ander vers bepaald, waarop men, zonderling genoeg, in het geheel niet gelet heeft, of waarvan men zich met eene niets beteekenende phrase heeft afgemaakt. Van vers 28 af noemt de Chroniekschrijver dertien steden der Simeonieten op en zegt dan in vs. 31: deze waren hunne steden, totdat David koning werd. Waartoe dienen die woorden? Zij zeggen vrij duidelijk dit: toen David op den troon kwam, bewoonden de Simeonieten die dertien steden niet meer; zij hebben ze bewoond tot onder de regering van Davids voorganger Saul, maar later niet; met andere woorden: de groote emigratie heeft plaats gehad eer dat David koning werd, onder Sauls regering. Neemt men die tijdsbepaling aan, dan verdwijnen al de bovengenoemde zwarigheden als met een tooverslag; dan begrijpt men dadelijk, waarom, juist onder Sauls regering, de Simeonieten uit de Israëlitische geschiedenis verdwijnen. Dat nu verder die tijdsbepaling de ware is, blijkt ook nog uit iets anders. Wij hebben gezien, dat in het verhaal der Chroniek (vs. 42 en 43) de Amalekieten genoemd worden. Nu voerden juist de Israëlieten hunne laatste oorlogen tegen dat door hen zoo gehate volk onder het bevel van David, in den tijd toen Saul nog leefde; [1] na dien tijd komen de Amalekieten in de geschiedenis van Israël niet meer voor. En met die oorlogen van David staan vs. 42 en 43 van ons verhaal in een naauw verband. In I Samuël 30 wordt er verhaald, dat, toen de Amalekieten de (Simeonitische) stad Ziklag verbrand en de vrouwen en kinderen, die daar-

---

[1] I Sam. 27, 8; 30, 1 vv., en ter loops, ziende op een vroegeren tijd, II Sam. 8, 12.

in waren, gevankelijk hadden weggevoerd, David hen vervolgde, hen inhaalde en hen doodsloeg;[1] „er ontkwam," lezen wij verder (vs. 17), „niemand van hen, behalve vierhonderd jonge mannen, die op kemelen reden en ontvlugtten." Vergelijken wij nu daarmede vs. 42 en 43 de Chroniek, waar staat, dat vijfhonderd Simeonieten naar het gebergte Sêïr trokken, daar „het overschot, dat ontkomen was van Amalek, doodsloegen," en zich daar nederzetten, dan is het duidelijk, dat de vierhonderd ontvlugte Amalekieten, waarvan het boek Samuël spreekt, dezelfde zijn als die waarvan de Chroniek melding maakt. De getalsterkte der beide partijen pleit voor die identiteit: vijfhonderd Simeonieten tegen vierhonderd Amalekieten; en dat de Simeonieten zich duchtig gewroken hebben op de Amalekieten, die hunne stad Ziklag hadden verbrand en hunne vrouwen en kinderen hadden geroofd, spreekt van zelve.

Wij zijn nu ook in staat te bepalen, of de geheele stam Simeon geëmigreerd is dan wel het grootste gedeelte van dien stam. Wij stellen het laatste. In de plaats der Chroniek worden eerst dertien steden opgenoemd; dan volgt: „deze waren hunne steden, totdat David koning werd;" dan worden er nog vijf steden opgenoemd. Dezelfde, bij den eersten opslag bevreemdende splitsing is in het boek Josua op te merken; ook daar worden (19, 2—6) eerst de dertien steden opgenoemd, waarna uitdrukkelijk gezegd wordt: „dertien steden met hare dorpen", en dan volgen er, niet vijf, zooals in de Chroniek, maar vier namen (het onderscheid is louter ontstaan door verschil van lezing, door de fouten der afschrijvers), waarna weder uitdrukkelijk gezegd wordt: „vier steden met hare dorpen." Willekeurig kan die splitsing niet zijn, en als zij dat niet is en men op de woorden der Chroniek let: „deze waren hunne steden, totdat David koning werd," dan ligt de conclusie voor de hand. Zij is deze: de groote massa der Simeonieten, de bevolking der dertien steden, is geëmi-

[1] Eene herinnering aan dien togt van David is ook nog in de Israëlitisch-Arabische traditie; zie Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, p. 27, r. 1—4.

greerd; die Simeonieten daarentegen, die in de vier of vijf laatstgenoemde steden woonden, zijn, althans voor een gedeelte,[1] gebleven, want op die steden past de Chroniekschrijver de woorden: „deze waren" enz. niet toe en ook het boek Josua onderscheidt ze van de andere. Dat nu in vervolg van tijd de Simeonitische bevolking dier vier of vijf stadjes (want er is geene van eenige beteekenis onder) eenvoudig tot den stam Juda gerekend werd, lag in den aard der zaak; het overblijfsel van Simeon was veel te klein en te onbeduidend, dan dat het als een afzonderlijke stam zou zijn beschouwd. Evenzeer sprak het van zelve, dat de stam Juda zich de dertien, door hare bewoners verlatene steden toeëigende.[2]

Zoo hebben wij reeds eenige zwarigheden opgelost en eenige punten vastgesteld; evenwel er blijven nog vele moeijelijkheden over. De vraag, waarheen de geëmigreerde Simeonieten gegaan zijn, hebben wij nog niet beantwoord, en dan mogen wij ook niet ontkennen, dat de emigratie van de bewoners van dertien steden in de geschiedenis der Israëlieten een vreemd, een eenig verschijnsel is. De Israëliet toch was, het is bekend, uiterst gehecht aan zijn Kanaän; hij had het boven alles lief. Is het dus waarschijnlijk, dat de bevolking van dertien steden een haar zoo dierbaar land zou verlaten hebben, louter „om weiden op te sporen voor de kudden," zooals de Chroniekschrijver (vs. 39) te verstaan geeft? Zouden de Simeonieten alleen om die onnoozele reden den heiligen band hebben verbroken, die hen aan hunne broeders, aan de andere stammen, vastsnoerde? Want verbroken was die band, verbroken, om nooit weder te worden aangeknoopt; de geëmigreerden vormden een volk op zich zelf; zij hadden met het overige huis van Jakob niets meer gemeen.

[1] Niet allen, want wij zullen eene volkplanting van eene der steden, die in deze categorie vallen (namelijk 'Âsân), elders terug vinden.

[2] Zouden de in Palestina geblevene Simeonieten de stam Zèraḥ kunnen zijn, die gewoonlijk tot Juda gerekend wordt? Wij hebben vroeger gezien (p. 45), dat in twee opgaven die naam als die van een Simeonitischen stam staat, en von Bohlen (*Die Genesis*, p. 415) heeft reeds de meening geopperd, dat men in lateren tijd niet meer wist, of de stam Zèraḥ tot Juda dan wel tot Simeon behoorde. Maar de zaak is niet uit te maken; daarom beschouwe men dit louter als eene gissing, eene vraag.

Overweegt men dit alles wel, dan zal men moeten erkennen, dat er voor de emigratie eene betere reden moet bestaan hebben dan die, welke de Chroniekschrijver schijnt op te geven; dan begint men zelfs te vermoeden, dat die emigratie geene vrijwillige, maar eene gedwongene was.

Met het verhaal der Chroniek komen wij evenwel voor de oplossing dezer zwarigheid niet verder; wij moeten die elders zoeken. En wij zullen ze vinden. Den weg hebben wij ons gebaand: de tijd der emigratie staat nu, hoop ik, vast; zij had plaats onder de regering van Saul. Dit is het hoofdpunt in de kwestie; alleen omdat men met den tijd in de war was, heeft men er nooit aan gedacht, het verhaal der Chroniek in verband te brengen met eene anders toch niet onbekende Arabische overlevering; maar eer ik die mededeel en bespreek, moet ik eerst even aan een bekend verhaal in het boek Samuël herinneren, dat ons zeer zal te pas komen.

De profeet Samuël, zoo lezen wij I Sam. 15, kwam tot koning Saul, en in 's Heeren naam sprekende, zeide hij tot hem: „Ga heen, en sla Amalek, en maak hem en alles wat hem toebehoort tot ḥérem, [1] en heb met hem geen medelijden, maar dood van den man tot de vrouw, van den knaap tot den zuigeling, van den stier tot het schaap, van den kemel tot den ezel!" Aan dit bevel gehoorzamende, bragt Saul zijne manschappen bijeen, versloeg de Amalekieten en joeg ze allen over de kling; alleen hun koning Agag, dien hij gevangen had genomen, spaarde hij. Dit was eene overtreding van het uitdrukkelijke bevel van den profeet, en het was niet de eenige. Wel maakten Saul en zijne krijgslieden de slechte, oude, nagenoeg onbruikbare schapen, runderen en kemelen af, wel vernielden zij voorwerpen die geene waarde hadden; maar de kostbare voorwerpen en het beste van het vee namen zij als buit mede. De straf bleef niet uit. Toen Saul te Gilgal gekomen was, begaf zich Samuël tot hem. Zoodra Saul hem zag, zeide hij: „Ik heb het bevel volvoerd." — „Hoe komt het dan," antwoordde hem Samuël, „dat ik schapen hoor blaten, runderen hoor loeijen?" Het hooge woord moest er uit; Saul erkende, dat dat vee aan de Amale-

[1] Ik volg hier de door Thenius (*Die Bücher Samuels*, p. 60) voorgestelde lezing.

kieten ontroofd was; maar hij voegde er bij, dat het bestemd was om geofferd te worden. De uitvlugt, de leugen hielp hem niet. „Gehoorzaamheid is beter dan offerande," klonk het uit den mond van den profeet; „gij hebt aan het bevel van Jehova niet willen gehoorzamen: Hij wil niet dat gij langer koning zijt over Israël!" Geen smeeken hielp; Samuël was onverbiddelijk. En wat Saul verzuimd had, Samuël deed het: bij of op den heiligen steenhoop, den Gilgal, hieuw hij Agag in stukken.

Wenden wij ons thans tot de Arabische overlevering, waarop ik zoo even doelde.

Volgens de Arabieren hebben zich op verschillende tijden Israëlieten in Arabië nedergezet. Zoo zijn er, om met de laatste emigraties te beginnen, Israëlieten in Arabië gekomen in den Romeinschen tijd (dien van Hadrianus, Titus of Pompejus); reeds vroeger, ten tijde van Nebucadnezar, hadden Israëlieten in het schiereiland eene schuilplaats gezocht. Omtrent eene nog oudere vestiging is een berigt, dat bij een aantal schrijvers gevonden wordt, en dat hierop nederkomt.

Toen Mozes Kanaän veroverd had, gaf hij aan een talrijk leger bevel, de Amalekieten, die de geheele landstreek Ḥigâz bewoonden, te gaan bestrijden en hen te dooden, zonder iemand in het leven te laten.[1] Zij joegen dan ook allen over de kling, zelfs den koning, al-Arqam, maar niet diens zoon, dien zij wegens zijne jeugd en schoonheid spaarden en over wiens lot zij Mozes zelven wilden laten beslissen. Zij namen hem dus mede, maar intusschen was Mozes gestorven, en de Israëlieten verklaarden: „Daar gij aan het bevel van onzen profeet niet gehoorzaamd hebt, willen wij u nooit weder in ons land binnenlaten." Toen antwoordden de anderen: „Als gij ons afwijst, dan is er geen beter land dan datgene, dat wij juist verlaten hebben." Ḥigâz was namelijk in dien tijd rijk in boomen en in water. Zij keerden dus daarheen terug, deden er hunne kudden weiden, en bouwden er woningen en burgten. Eenige Arabische stammen sloten zich aan hen aan.[2]

---

[1] Zoo bij velen; volgens anderen moesten zij alleen de volwassenen ter dood brengen.

[2] Ibn-Chaldoen, HS. 1350, II, fol. 127 v., 128 r.; *al-Baḥr al-'amîq*, HS. 397,

De overeenkomst van dit verhaal met het Hebreeuwsche in I Sam. 15 valt dadelijk in 't oog. Eveneens de vergissing, dat Mozes genoemd wordt in plaats van Samuël. Zij is reeds opgemerkt, niet alleen door Caussin de Perceval, maar zelfs door een Muzelman, die op den rand van een der handschriften van Aboe-'l-fedâ, die thans te Parijs zijn, geschreven heeft: „niet Mozes, maar Samuël."[1] Verder wordt de koning hier Arqam genoemd, niet Agag zooals in 't Hebreeuwsche berigt. Dit verschil is onbeduidend. Men houdt agag niet voor een eigennaam, maar voor een titel, die koning beduidt. Met arqam, in het Hebreeuwsch rèqem, is het eveneens gesteld;[2] die titel wordt in 't O. T. aan een Midianitischen koning gegeven. Dan wordt verder in 't Arabische verhaal de zoon des konings gespaard, niet de koning zelf, zooals in 't Hebreeuwsche. Er is dus verschil, maar in ondergeschikte punten; de hoofdzaak komt op 't zelfde neder.

De vraag is nu, of wij aan het verhaal eenige waarde mogen hechten. Het is, ik erken het, laat opgeschreven in dien vorm waarin wij het bezitten, want de Arabieren begonnen eerst geschiedenis te schrijven, toen het Islamisme reeds stevig gevestigd was, en ware het verhaal, dat ik tot nu toe Arabisch genoemd heb, omdat het bij Arabische schrijvers staat, van Arabischen oorsprong, ware het eene traditie van hun ras, ik zou de eerste zijn om daaraan alle aanspraak op geloofwaardigheid te ontzeggen, want hunne overleveringen klimmen geenszins tot zulk eene hooge oudheid op, en het zou dwaasheid zijn te veronderstellen, dat hun ras nog iets wist van de geschiedenis der elfde eeuw vóór onze tijdrekening. Maar wanneer er iets zeker is, dan is het dat wij hier niet met eene Arabische, maar met eene Israëlitische overlevering te doen hebben. Het is de traditie van

---

fol. 437 r.; Aboe-'l-fedâ, *Hist. anteisl.*, p. 178 ed. Fleischer; Caussin, *Essai sur l'hist. des Arabes*, II, p. 642—3; Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, p. 27—8. De lijst der schrijvers, die dit berigt mededeelen, te vergrooten, zou gemakkelijk, maar noodeloos zijn.

[1] Zie de noten op Aboe-'l-fedâ, p. 238.

[2] Tabarî (bij Ibn-Chaldoen, fol. 11 v.) zegt vrij duidelijk dat *arqam* zoo veel beduidde als *koning*.

Jathrib[1] en van de omliggende plaatsen, waar de Israëlieten, die zich daar in verschillende tijden hadden neêrgezet, uiterst talrijk waren, waar zij, tot op Mohammeds tijd toe, het bewind in handen hadden, en de Arabieren hebben ze uit hun mond opgeteekend. De fout dat Mozes genoemd wordt in plaats van Samuël, is waarschijnlijk van de Muzelmannen, niet van de Israëlieten afkomstig. Van Samuël wisten de Arabieren, althans in den eersten tijd, weinig of niets. Volgens den Koran verlangden de Israëlieten een koning „nadat Mozes gestorven was," hetgeen wel niets anders beteekenen kan dan onmiddelijk of zeer spoedig na den dood van Mozes. Saul staat in den Koran zeer op den achtergrond en wordt met Gideon verward; Samuël wordt in 't geheel niet genoemd, en ofschoon er van een profeet in Sauls tijd sprake is, zoo zijn zelfs eenige commentatoren in 't onzekere, wie die profeet was.[2] Men ziet, dat Samuël voor de Arabieren volstrekt geen belangrijk persoon was; wat was dus natuurlijker, toen zij het medegedeelde verhaal van de Joden van Jathrib en omstreken hoorden, dan dat zij den daarin voorkomenden „grooten profeet" voor dengenen hielden, dien zij wel kenden, van wien zij veel gehoord hadden, namelijk voor Mozes?

Wij mogen evenwel van dit punt niet afstappen zonder op te merken, dat de aangestipte fout niet in al de tradities staat, die men bij de Arabische auteurs vindt. Zij hebben er eene, die, wat de tijdorde betreft, naauwkeuriger is. Daarin wordt eerst gesproken over de verovering van Kanaän door Josua, en dan heet het verder: „Vervolgens (dus in later tijd) werd er een leger Israëlieten naar Ḥigâz gezonden, die het in bezit namen na het aan de Amalekieten ontrukt te hebben." [3] Dit berigt brengt ons, zooals men ziet, digter bij Samuëls tijd.

Er is aan den anderen kant in het verhaal eene misvatting of verandering, zooals men het noemen wil, die stellig niet aan de Arabieren, maar

---

[1] De oude naam van Medina. Die van *Medina* (eigenlijk Medina al-nabî, *stad van den Profeet*) dagteekent eerst van Mohammeds tijd.

[2] Zie Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* p. 181—2.

[3] Zoo Ibn-Sa'îd bij Ibn-Chaldoen, fol. 12 r.

aan de Israëlieten moet worden toegeschreven en die in dat geval zeer karakteristiek is. Toen het leger in Kanaän terug kwam, heet het, was de groote profeet gestorven. Dit is onwaar; toen de Israëlieten van hun togt tegen de Amalekieten terug kwamen, was Samuël niet gestorven. Maar de reden, waarom de nakomelingen der verbannene Israëlieten het zóó hebben voorgesteld, ligt voor de hand: hunne voorouders waren verbannen, dit konden zij niet loochenen, maar zij wilden ten minste de dubbele schande niet erkennen, dat zij door den grooten profeet verbannen waren; dat was te veel voor hunne eer en voor hun religieus gevoel.

Keeren wij nu de zaak om: stellen wij voor een oogenblik, dat het verhaal niets dan een Joodsch verdichtsel is. Zullen wij dan in staat zijn, eene reden er voor op te sporen? Zullen wij het ontstaan van zulk een voor de Israëlieten niet vereerend, maar onteerend verhaal kunnen verklaren? Want het was, en wij komen later daarop terug, het was in den ouden tijd eene gruwelijke misdaad en die allerstrengst werd gestraft, als men datgene spaarde wat verklaard was ḥérem te zijn. Zouden dus de Israëlieten van Jathrib en omstreken die misdaad, die schande, zonder reden op hunne voorouders hebben geladen? Wie den Semiet kent en weet, dat juist grenzenlooze achting voor de voorouders eene zijner meest karakteristieke eigenschappen is, zal zulk eene veronderstelling als ongerijmd verwerpen. Zeggen wij liever, dat de overlevering, op zich zelve beschouwd, kenmerken der waarheid draagt. De bijzonderheden zijn niet volkomen juist; die zijn, zooals dat met overleveringen gaat, gedurende den loop der eeuwen min of meer gewijzigd; maar dat de hoofdzaak waarschijnlijk is, mogen wij niet ontkennen.

De vraag is nu evenwel, of het stilzwijgen van het boek Samuël omtrent de verbanning van Sauls krijgslieden, die gemakkelijk Simeonieten kunnen geweest zijn, daar deze stam, door zijne zuidelijke ligging, wel het eerst in een oorlog tegen de Amalekieten zal zijn opgeroepen, niet tegen de overlevering pleit. Het zou zeker van eenig gewigt zijn, als wij in dat boek het verhaal van een welingelichten tijdgenoot bezaten. Van eenig gewigt, zeg ik, want ik zou in dit geval het argumentum ex silentio

niet als afdoend beschouwen. De schrijver toch kan redenen gehad hebben, die hem bewogen over de verbanning te zwijgen. Maar dit thans daargelaten, zoo is het zeker, dat de schrijver van het boek Samuël een man was, die van de gebeurtenissen, die hij verhaalt, zeer ver af stond. Hij putte uit verscheidene bronnen, voor een groot gedeelte uit de mondelinge overlevering, en toont overal, niet alleen in kleinigheden, maar ook in hoofdzaken, dat hij van den tijd, waarover hij handelt, weinig zekers wist. Volgens de manier, die ons uit de Arabische compilatoren zoo goed bekend is, neemt hij overleveringen op, die met elkander in strijd zijn, plaatst ze naast elkaar. Juist de verwerping van Saul door Samuël is hiervan een merkwaardig voorbeeld. Die zaak was gewigtig genoeg; een eenigzins wel ingelicht, des te meer een oud geschiedschrijver zou in dit opzigt niet in 't onzekere verkeerd hebben; hij zou geweten hebben, w a a r o m Saul door Samuël verworpen is. Onze schrijver weet het niet. Hij geeft het reeds vermelde verhaal omtrent de Amalekieten als reden op; maar hij vermeldt ook eene andere overlevering. Volgens h. 13 was Saul daarom door Samuël verworpen, omdat hij, tegen het bevel van den profeet, geen volle zeven dagen te Gilgal op hem gewacht en alzoo Jehova's gebod overtreden had. Toen had Samuël tot hem gezegd: „Nu zou Jehovah uw koningrijk over Israël bevestigd hebben tot in eeuwigheid, maar thans zal uw koningrijk niet bestaan; Jehova heeft zich een man gezocht naar zijn hart en hem gesteld tot vorst over zijn volk." „Duidelijker," zeggen wij met Kuenen, [1] „kon Sauls verwerping niet zijn uitgesproken." „Volgens I Sam. 15 daarentegen," zoo vervolgt Kuenen, „wordt hij verworpen, omdat hij Samuëls bevel ten aanzien der uitroeijing van de Amalekieten niet had opgevolgd. In het geheele hoofdstuk geen spoor van bekendheid met hetgeen h. 13 verhaald was; integendeel Samuël bedroeft zich (vs. 11^b) over Jehova's vonnis, als over eene hem verrassende gebeurtenis, en Saul, hoe demoedig ook tegenover den profeet, toont volstrekt niet kennis te dragen van eene vroegere verwerping."

[1] T. a. p., I, p. 228.

Zulke sterk sprekende voorbeelden — en er zijn er vele — bewijzen overtuigend, dat wij hier met een laten en gebrekkig ingelichten compilator te doen hebben, aan wiens verhalen wij geen al te groot vertrouwen mogen schenken. En wat h. 15 betreft, zoo zou ik aarzelen, daarin zóó veel historie te zien, als Thenius doet,[1] die overigens erkent dat de inkleeding louter op de overlevering berust. In eene kritiek van kleinigheden, die grootendeels reeds geleverd is, zal ik hier niet treden; maar wel moet ik op het nieuwe gezigtspunt wijzen, dat ons de traditie van Jathrib opent.

Van de beide verhalen omtrent de verwerping van Saul door Samuël, kan slechts één waar zijn. Welk is het ware, het droogе en nuchtere in h. 13, of het levendige, dramatische, schilderachtige in h. 15? Ik geloof dat èn andere redenen èn de traditie van Jathrib voor de waarheid van het eerste pleiten, dat is te zeggen dat Saul door Samuël verworpen is om de reden die dáár wordt opgegeven. Nu heeft hoofdstuk 15 ook wel een historischen grond, maar Saul zelf, meen ik, was in die zaak niet gemoeid.

De verdelgingsoorlog tegen de Amalekieten, het sparen van het beste en van den koning of zijn zoon, de toorn van Samuël daarover, het in stukken houwen van den gevangene door Samuël, dat alles is zeker in h. 15 volkomen historisch. Het wordt ook gedeeltelijk bevestigd door een oud stuk in Num. (24, 23), waar de oorspronkelijke tekst[2] aldus luidde: „En hij (Bileam) zag Agag, en hief zijne dichtspreuk aan en zeide:

Wee! Wie blijft in 't leven tegen Samuëls wil?"

Maar wat zonderling is en wat moeijelijk historisch zijn kan, is dat alleen Saul en niet zijne krijgslieden gestraft wordt. Zij toch hadden evenzeer misdaan als de koning, gesteld dat die aan den togt deel genomen heeft. Waarom bewaart de schrijver over hen het stilzwijgen? Waarom schuift hij al de schuld op Saul, wiens tegenwoordigheid bij den togt door de traditie van Jathrib zeer twijfelachtig wordt?

---

[1] T. a. p., p. 63.

[2] Zie Geiger, *Urschrift*, p. 367.

De geheele voorstelling hangt zamen met iets anders, dat ik eerst later kan behandelen en hier slechts even kan aanstippen. De verbannene Simeonieten of Ismaëlieten werden in later tijd, om redenen die wij in 't vervolg zullen ontvouwen, door de Joden niet erkend voor hetgeen zij waren. Wel kon men hun Hebreeuwschen oorsprong niet ontkennen; maar men rekende hen niet tot het huis van Jakob en men trachtte de zaak zóó voor te stellen, alsof hun vertrek uit Kanaän niet in den tijd van Saul, maar in één veel vroegeren had plaats gehad. Met andere woorden: de fabel van Hagar en Ismaël werd uitgedacht om hun bestaan te verklaren. In dien geest heeft ook de compilator van Samuël gearbeid, die zeker op den algemeenen regel, dat de historische schriften van het O. T. eerst door de mannen der groote synagoge hun tegenwoordigen vorm verkregen hebben, geen uitzondering maakt. De hoofdtrekken van het verhaal heeft hij behouden; maar de Simeonieten moesten bij hem verdwijnen. Die komen in de eigenlijk heilige historische boeken niet voor, en het eenige fragmentarische berigt, dat wij over hen in een Hebreeuwsch geschiedboek bezitten, staat juist in zulk een, dat onder de Kethoebîm behoort, in zulk een, dat zelden gelezen werd en waaraan men weinig of geen gezag toekende.

Maar men kan vragen of er bewijzen bestaan, dat de verbannene Israëlieten te Jathrib en omstreken werkelijk de Simeonieten waren, en verder of er nog eenig ander bewijs voor is, dat zij verbannen waren.

Op beide vragen kan ik bevestigend antwoorden. Ik zal er nu niet op drukken, dat wij de Simeonieten iets zuidelijker zullen terugvinden, waaruit men zou mogen opmaken, dat zij ook in de omstreken van Jathrib woonden; dit zou vooruitloopen zijn op ons later betoog; maar ik zal op een paar eigennamen wijzen; misschien vindt men er later wel meer.

Het is bekend, dat de namen der Semitische stammen gemakkelijk overgaan op de plaatsen die zij bewonen. Welnu, als naam van een der Simeonitische stammen hebben wij Çoḥar vermeld gevonden,[1] en in de berig-

[1] Hij staat, zooals men vroeger (p. 45) gezien heeft, in de tabel van Gen.-Exod., die mijns inziens niet alleen de volledigste, maar ook de naauwkeurigste is.

ten, die de Arabieren van de Israëlieten hebben ontvangen, heet de plaats, waar de verbannenen zich het eerst nederzetten, of waar zij zich voornamelijk vestigden, Zohara; er wordt uitdrukkelijk bij gezegd, dat het de naam eener familie was. Eene stad was het dan ook niet, maar een vlak veld, niet ver van Jathrib.[1] De naam is iets verloopen of verzacht (ز voor צ), maar ik geloof toch dat wij daarin dien van den Simeonitischen stam wel mogen herkennen. Een anderen hunner stamnamen, namelijk Ohad, zooals de Massorethen puncteren, of Ahod, zooals de Grieksche vertaler uitspreekt, vinden wij terug in den naam van den berg Ohod, ook digt bij Medina, die door de nederlaag die Mohammed daar leed, zoo beroemd geworden is, en in welks nabijheid Israëlieten woonden.[2]

Wat nu de verbanning betreft, zoo wordt deze omstandigheid, die op zich zelve reeds hoogstwaarschijnlijk is, want „het is zeker," zooals Hitzig zich ergens uitdrukt, „dat in den ouderen tijd een Hebreër alleen uit dwang zijn vaderland vaarwel zegde," — zoo wordt deze omstandigheid indirectelijk bevestigd door eene wel beroemde, maar, zooals zij tot nu toe is opgevat, inderdaad zinlooze plaats van Jesaja, waarvan wij zullen trachten eene betere vertaling te geven.

Ik bedoel het orakel over Doema, Jes. 21, 11 en 12, het: „Wachter, wat is er van den nacht?" dat aan den profeet uit het gebergte Sĕ'îr wordt toegeroepen en waarop hij een antwoord geeft.

Doema wordt in Gen. 25, 14 na Mibsam en Mišma' en vóór Massa als een der twaalf zonen van Ismaël, dus als een der Ismaëlitische stammen genoemd. Mibsam en Mišma' kennen wij reeds uit de Chroniek als Simeonitische stammen, want men zal zich de woorden herinneren:

vs. 24 De zonen van Simeon: Nemoeël en Jamîn, Jarîb, Zèraḥ, Saul.

---

[1] Zie de boven (p. 60, n. 1) aangehaalde schrijvers, en vooral Wüstenfeld, p. 28, 31, r. 1 en 4. Hij spreekt زُهْرَة uit, waarschijnlijk op de gis, want daar het geen naam van een stad of dorp is, staat het woord niet in de geographische woordenboeken en weten wij dus ook niet stellig met welke vokalen het werd uitgesproken.

[2] Wüstenfeld, p. 31, r. 6.

vs. 25 Zijn zoon was Šallum; zijn zoon was Mibsam; zijn zoon was Mišma'.

Aan een anderen Mibsam en een anderen Mišma' kan niet gedacht worden; 't zijn geene gewone namen; zij komen alleen in de twee genoemde plaatsen voor, [1] en in beide staan zij vlak naast elkander. Massa, dat men tot nu toe te vergeefs gezocht heeft, zullen wij later teregt brengen; ook dat is Simeonitisch. Het wordt dus reeds zeer waarschijnlijk, dat ook Doema Simeonitisch is, daar het tusschen drie andere stammen of plaatsen, die denzelfden oorsprong hebben, in staat, en daar, zooals wij vroeger uit de Chroniek gezien hebben, een gedeelte der Simeonieten zich in het gebergte Se'îr, waaruit Jesaja de stem hoort, gevestigd had. Doema is plaatsnaam; maar welk Doema is bedoeld, want verscheidene plaatsen heeten zoo? Daarover is veel getwist, maar een aantal uitstekende geleerden — onder de orientalisten behoef ik slechts Gesenius, en onder de aardrijkskundigen Ritter te noemen — houden het voor Doema al-gandal, [2] in de bergachtige provincie die thans al-Gauf (al-Djôf) heet en tot Negd gerekend wordt. [3] Ik schaar mij gaarne aan hunne zijde, vooral omdat ik in het uitmuntende geographische woordenboek van Bekrî onder Doema al-gandal dit vind: [4] „Het ligt tusschen Ḩigâz en Syrië, tien dagreizen van Medina [5] en even zoo vele van Koefa. Het is genoemd naar Doemân, een zoon van Ismaël (God zegene hem!), die zich daar nederzette." Onderwezen door de Joden van den Romeinschen tijd, die bij hunne komst in Arabië den Pentateuch medebragten, hebben ook de Arabieren de Simeonieten voor nakomelingen van Ismaël, Abrahams zoon, gehouden; maar ofschoon ik die

---

[1] I Chron. 1, 29 en 30, is uit Genesis genomen en mag daarom niet medegerekend worden.

[2] Op de kaart van Berghaus: 29°, 37' N. Br. en 38°, 34' O. L. v. Par.

[3] De stad Doema zelve heet thans al-Gauf en is in onze dagen door Wallin bezocht. Zijn berigt staat in het 24e deel van het *Journal of the Royal Geogr. Society* en daaruit verkort in de *Zeitschr.* d. D. M. G., X, p. 828.

[4] HS. 421, I, p. 317.

[5] Bij anderen: dertien.

kwestie eerst later kan behandelen, zoo zal men dan nu toch reeds bemerkt hebben, dat er tusschen de Simeonieten en Ismaëlieten alleen een onderscheid van naam bestaat. Wat dus de plaats van Bekrî bewijst, is, dat de overlevering, volgens welke Doema al-gandal eenmaal door de Simeonieten bewoond was geweest, ook onder de Muzelmansche Arabieren voortleefde. [1]

En inderdaad, Jesaja spreekt tot de Simeonieten, de uitgewekenen, de ballingen. In den Hebreeuwschen tekst begint het orakel met de woorden: אֵלַי קֹרֵא מִשֵּׂעִיר שֹׁמֵר מַה־מִלַּיְלָה. Men vertaalt: „Uit Sêïr roept men mij toe: „Wachter wat is er van den nacht?" Dat kan, en als wij alleen den Hebreeuwschen tekst hadden, dan ware er wel eenige bedenking tegen in te brengen, want er is iets hards en stuitends in de eerste Hebreeuwsche woorden — letterlijk: „tot mij een roepende uit Sêïr" — en het is ook zonderling, dat de profeet dien éénen niet in het enkelvoud, maar in het meervoud aanspreekt, maar men zou ze zich toch moeten laten welgevallen. Gelukkig evenwel zijn wij van dien alleen niet afhankelijk; wij bezitten ook de oude vertalingen. Op deze plaats nu geven Aquila, Symmachus en Theodotion: *πρὸς ἐμὲ καλεῖ τοὺς φεύγοντας παρὰ τοῦ Σηείρ*. Hoe komt hier dat *τοὺς φεύγοντας?* „Ik zie niet in," zegt Gesenius, [2] „om welke reden deze vertalers, die anders woordelijk vertalen, [3] dit hier hebben ingevoegd." Inderdaad, als het eene invoeging is, een inschuifsel („ein Einschiebsel," zegt Gesenius), dan is de zaak niet te verklaren. Om de woorden van den profeet duidelijker te maken, behoefden althans de vertalers het *τοὺς φεύγοντας* er niet bij te voegen, want erger onzin dan *πρὸς ἐμὲ καλεῖ τοὺς φεύγοντας παρὰ τοῦ Σηείρ* zal er wel zelden geschreven zijn. Immers *καλεῖ* heeft

---

[1] Von Hammer had in de *Wiener Jahrbücher*, 1841, XCIV, p. 166, de traditie dat Doema genoemd is naar Doemân, een zoon van Ismaël, reeds medegedeeld, maar uit eene veel mindere zuivere bron, namelijk uit de Gihânnoema. Door de hebraïsten is, voor zoo ver ik zie, die mededeeling niet opgemerkt, en v. Hammer was te zeer vreemdeling in de Hebreeuwsche letterkunde om er partij van te trekken. Dat overigens Doema naar een zekeren Doemân, die dan een Simeoniet zou geweest zijn, genoemd is, durf ik noch ontkennen, noch bevestigen.

[2] *Commentar über den Jesaia*, I, p. 667.

[3] „Die an dem Buchstaben mit ängstlicher Treue haftende Uebersetzung des Aquila," zegt Geiger (*Urschrift*, p. 6).

geen subject, het hangt in de lucht. Toch moet er eene reden voor het τοὺς φεύγοντας bestaan; niemand, die met de oude vertalingen bekend is, zal het mij betwisten. Daar het nu geene explicatie is, daar er ook, voor zoo ver ik zie, geene dogmatische of andere reden hoegenaamd voor bestaat, zoo blijft ons niets anders over dan te zeggen, dat Aquila, Symmachus en Theodotion in hunne handschriften hier een woord vonden, dat in onzen Hebreeuwschen tekst ontbreekt en dat zij met τοὺς φεύγοντας vertaalden. En stellen wij dit, dan komen wij verder. Het is bekend, dat de oude vertalers gewoonlijk woord voor woord teruggaven, zonder zich om het:

Doch ein Begriff muss bei dem Worte seyn

veel te bekommeren. Als zij de woorden vertaald hadden, die in den heiligen tekst stonden, dan hadden zij hun pligt gedaan, en daarmede was het uit. Juist omdat zij zóó handelden, is hun arbeid voor ons van onschatbare waarde: hij stelt ons dikwijls in staat den Hebreeuwschen tekst te herstellen, daar waar hij verminkt is. Dit is ook hier het geval. Als wij den Griekschen tekst letterlijk in het Hebreeuwsch overbrengen, en in aanmerking nemen dat de Grieksche vertalers meermalen φεύγω gebruiken voor het Hebr. נדד,[1] dan krijgen wij dit: אֵלַי קֹרֵא הַנּוֹדְדִים מִשֵּׂעִיר. Dit kan beduiden wat de Grieksche vertalers geven; maar de zin wijst aan, dat zij verkeerdelijk הנודדים voor een accusatief hebben aangezien, en dat het, volgens eene niet ongewone constructie, een nominatief is (zoo II Kon. 7, 11: ויקרא השערים, „en de deurwachters riepen"). Verder moet men נדד en φεύγω opvatten in den zin van balling zijn; zoo beduidt נוד (men weet dat de wortels נד en נדד dezelfde zijn) ballingschap (Ps. 56, 9), en van daar wordt het gebruikt als eigennaam van het land waarheen de verbannene Kaïn ging (Gen. 4, 16). Men moet dus vertalen: „Tot mij roepen de ballingen uit Sêîr", en zóó heeft Jesaja geschreven.

Hoe is het gekomen, dat het woord ha-nôdedîm uit onzen Hebreeuwschen tekst verdwenen is? Is het bij toeval, bij ongeluk geschied? Hebben de Joodsche schriftgeleerden het weggelaten omdat zij het niet begre-

[1] Zie Jes. 21, 14; 22, 3; Ps. 30, 15.

pen, of wel, omdat zij, getrouw aan de overlevering der groote synagoge, de herinnering aan de verbannene Simeonieten wilden uitwisschen? Wij laten dit thans nog in het midden, en gaan over tot datgene, wat Jesaja aan de verbannenen antwoordt.

Twee der beste vertalers van dien profeet, Gesenius en Hitzig, verschillen niet veel in hunne opvatting der plaats. Gesenius vertaalt:

> De wachter spreekt:
> „Er komt dag en ook nacht;
> „Als gij vragen wilt, vraagt;
> „Bekeert u, komt dan weder."

Hitzig:

> De wachter spreekt:
> „De morgen komt en ook nacht;
> „Wilt gij vragen, zoo vraagt,
> „Een andermaal wederkeerend!"

Wie het vatten kan, vatte het; ik begrijp van die vertalingen niets. De vertalers hebben te veel gezond verstand om niet in 't zelfde geval te verkeeren. „'t Is stellig eene ḥîda, een raadsel," zegt Hitzig; [1] „maar," voegt hij er bij, „de oplossing van 't raadsel mag evenmin ontbreken, als h. 20 de verklaring der symbolische handeling weggelaten werd." Zij ontbreekt desniettemin. En die zoo duistere, onbevredigende vertaling heeft men dan nog alleen verkregen door het Hebreeuwsch geweld aan te doen! Hoe wonderlijk heeft men niet met dat אִם־תִּבְעָיוּן בְּעָיוּ שֻׁבוּ אֵתָיוּ omgesprongen!

Maar laat ons de vertalers niet hard vallen! Zij moesten die plaats wel als een raadsel beschouwen, daar zij niet wisten waarop zij doelde. Wij weten het nu, en om in de zoo even aangehaalde woorden een goeden, duidelijken zin te vinden, hebben wij niets anders te doen dan eenvoudig en letterlijk te vertalen wat er staat. [2] Geen zin daarentegen geven de woorden: אתא בקר וגם־לילה; „de morgen komt en ook de nacht" is in het

---

[1] *Der Prophet Jesaja*, p. 249.

[2] De twee laatste woorden heeft Ewald (*Die Propheten des Alten Bundes*, I, p. 236) letterlijk vertaald, zooals ik het ook doen zal.

Hebreeuwsch even onverstaanbaar als in onze en in elke andere taal. גם ook is ongetwijfeld corrupt; er moet een werkwoord staan, dat verdwijnen beteekent en waarvan לילה het subject is, נָז of iets dergelijks. Met die kleine verbetering vertalen wij derhalve het geheele stuk aldus:

De godspraak over Doema.
Tot mij roepen de ballingen uit Sé'ïr:
„Wachter, hoe staat het met den nacht?
„Wachter, hoe staat het met den nacht?"
De wachter antwoordt:
„De morgenstond komt en de nacht verdwijnt;
„O mogt gij vragen! [1] Vraagt toch,
„Keert terug, komt!"

De zin, dunkt mij, is thans duidelijk. Ten tijde van Hizkia, onder wiens regering Jesaja profeteerde, ontwaakte in het koningrijk Juda de belangstelling voor de verbannene Simeonieten. Dit bewijst het berigt over hen, dat de Chroniekschrijver ons bewaard heeft, en dat, zooals hij zegt, uit den tijd van Hizkia is. Het blijkt verder uit de Spreuken. Met hoofdstuk 25 begint eene nieuwe verzameling spreuken (de vierde), die dit opschrift draagt: „Spreuken van Salomo, die de mannen van Hizkia, den koning van Juda, hebben verzameld." Zij loopt door tot het eind van hoofdstuk 29, en dan volgen de spreuken der koningen van het (Simeonitische) Massa. [2] Hoogstwaarschijnlijk behooren zij dus tot dezelfde verzameling, die van de geleerden aan het hof van Hizkia. Eindelijk blijkt het verlangen naar de terugkomst der Simeonieten uit de plaats van Jesaja. „Hoe staat het met den nacht?" laat hij zich door hen toeroepen. Het woord nacht is in de Semitische poëzy synoniem met ramp, en de ramp die de Simeonieten getroffen heeft, is natuurlijk het banvonnis. Het antwoord van den profeet is, dat men in Juda geneigd is, het vonnis op

[1] אִם in den zin van *o si*, *utinam* is bekend. Ten overvloede verwijs ik op de vele voorbeelden, die Gesenius geeft, *Thesaurus*, p. 107, n°. 3.

[2] Over deze zal ik later handelen.

te heffen; maar zij moeten er om vragen, er om verzoeken; hij bezweert hen dat te doen, en als zij dat doen, dan zal men hen met opene armen ontvangen.

Het zwijgen der geschiedenis leert ons, dat zij aan het aanzoek geen gehoor hebben gegeven, en in het land gebleven zijn, waar zij sinds drie eeuwen woonden. Waarschijnlijk waren zij aan hun nieuw vaderland reeds te zeer gehecht en gevoelden zij geen lust, naar een land terug te keeren, waarvan de toestand toen niet benijdenswaardig was en waar zij niet zoo rustig zouden geleefd hebben als in Arabië.

Het ligt niet in mijn plan, de verdere berigten, die de Arabische schrijvers over de Simeonieten van Noord-Arabië geven, mede te deelen en te bespreken. Mekka, dat op mijn titel vermeld staat, roept mij. Wat ik tot nu toe gegeven heb, was eene voorbereiding, maar eene noodzakelijke, tot datgene wat ik thans ga behandelen.

Men heeft gezien, dat ik de plaats der Chroniek, ons punt van uitgang, nog niet geheel heb verklaard; de verzen 39, 40 en 41 blijven over. Het zal misschien niet overbodig zijn, ze even in het geheugen terug te roepen:

39 En zij (de Simeonieten) gingen totdat zij kwamen bij Gedôr, tot (?) ten oosten van de vallei, om weiden op te sporen voor hunne kudden;

40 En zij vonden weiden vet en overvloedig; en het land, wijd van omvang, en rustig, en veilig; want die daar eertijds woonden, waren uit Cham.

41 En deze, wier namen in de dagen van Hizkia, den koning van Juda, zijn opgeteekend, kwamen, en sloegen hunne tenten en de Mineërs, die daar gevonden werden, en maakten hen tot ḥérem, tot op dezen dag, en woonden in hunne plaats; want daar was weide voor hunne kudden.

Op zich zelve beschouwd, is en blijft deze plaats duister; men ziet niet, welke localiteit de schrijver bedoelt en het licht moet van elders komen. Alleen de Mineërs, die in vs. 41 genoemd worden, kunnen ons eenigzins op het spoor brengen. Men heeft dien weg niet durven inslaan, omdat men vreesde daardoor te veel naar 't zuiden te komen. Ons kan die bedenking

niet weêrhouden. Wij hebben de Simeonieten reeds te Medina en omstreken gevonden, en een herdersvolk, zooals zij waren, kan ook zeer goed zuidelijker getrokken zijn, „om weiden op te sporen voor zijne kudden." Volgen wij dus den weg, dien vs. 41 ons wijst, en laat ons zoeken te bepalen waar de Mineërs woonden, een volk dat aan de Muzelmansche schrijvers onbekend schijnt te zijn geweest, maar dat door de Grieksche en Romeinsche meermalen vermeld wordt.

De meening dat het woord Minaei eene afknotting zijn zou van zoo iets als Jeminaei, dat dan bewoners van Jemen zou beduiden, zal ik als een ijdel woordspel ter zijde laten, want iedereen ziet in dat מעינים niets met يمن te maken heeft. Ook de meening van Fresnel, die de Mineërs in den Wâdî Dau'an (in Ḥadhramauth) zocht, zal ik met stilzwijgen voorbijgaan; zij is door Krüger te regt verworpen.[1] Wij bepalen ons tot de duidelijkste plaatsen der Ouden.

Strabo moet hier het eerst in aanmerking komen. Hij zegt[2] dat de vier groote volken, die het zuidwestelijke Arabië bewoonden, deze waren: „de Mineërs in het gedeelte dat aan de Roode Zee ligt;[3] hunne grootste stad is Karna of Karnana; aan hen grenzen de Sabeërs, wier hoofdstad Mariaba is; het derde volk is dat der Kattabanes, wier gebied zich uitstrekt tot aan de zeeëngte, waar men de Arabische golf oversteekt;[4] de residentie van hun koning heet Tamna; eindelijk het oostelijkst de Chadramotieten,[5] bij wie men de stad Sabata vindt."

Men ziet dat Strabo, bij het optellen der drie eerste volken, de rigting van het noorden naar het zuiden volgt; en verder dat de Mineërs het noor-

---

[1] *Der Feldzug des Aelius Gallus*, Wismar, 1862, p. 35. Over het geheel hebben de verhandelingen van Fresnel over de oude volken in Arabië, niet die waarde, die Ritter er aan gehecht heeft.

[2] L. XVI, p. 768 C. ed. Kramer.

[3] Ook Marcianus van Heraclea plaatst hen op de kust der Roode zee (*Geogr. Gr. min.* ed. Müller, I, p. 527). Eveneens Uranius „digt bij de Roode zee" (*Fragm. hist. Graec.*, IV, p. 525).

[4] Dus tot Bab-el-mandeb.

[5] De bewoners van Ḥadhramauth.

delijkst van allen woonden, noordelijker dan de Sabeërs met hunne beroemde hoofdstad, het Mareb der latere Arabieren. Strabo's opgaaf zou ons dus eenig regt geven, hen te plaatsen in het noorden van Jemen en in het zuiden van Ḥigâz. Maar het was, zooals de Ouden getuigen, een groot volk, en het schijnt zich vrij ver noordelijk te hebben uitgestrekt. Dit maak ik op uit Plinius,[1] wiens tekst evenwel bedorven is en verbeterd moet worden. Hij zegt, de volken in Arabië van 't noorden naar 't zuiden optellende: „Tamudaei, oppidum Badanatha; Carrei, oppidum Cariati; Achoali, oppidum Foth, ac Minaei" caet. Sillig heeft in zijne uitgave van Plinius reeds opgemerkt, dat deze lezing niet zuiver zijn kan, omdat Plinius in al zijne optellingen van volken nooit ac, maar altijd et gebruikt, en dan nog wel alleen als twee volken als zeer eng met elkander verbonden worden voorgesteld, hetgeen hier het geval niet is, daar eene stad met een volk verbonden wordt. Hij gist dat ac bij den naam der voorafgenoemde stad behoort, en ofschoon hij die gissing niet tot zekerheid heeft kunnen brengen, is zij evenwel volkomen juist. Er moet Fothac of met andere handschriften Phodac gelezen worden, en dit is het in de oude Arabische geschiedenis en in die van Mohammeds tijd dikwijls genoemde Fadak, twee dagreizen ten noorden van Medina.[2] Hetgeen daaromtrent geen twijfel overlaat, is dat wij de Achoali van Plinius in den lateren tijd onder den naam van de 'Owâl in de nabijheid van Fadak terug vinden.[3] Daar nu Plinius de Mineërs dadelijk noemt na een volk dat ten noorden van Medina woonde en hen als de naburen van die Achoali of 'Owâl voorstelt, zoo mag men hieruit besluiten, dat de noordelijke grens der Mineërs niet ver van Medina verwijderd was. Hiervoor is nog een ander bewijs. Strabo, zooals wij gezien hebben, noemt de hoofdstad der Mineërs Karna, en Ptolemaeus[4]

---

[1] *Hist. nat.*, l. VI, c. 28, § 157 ed. Sillig.

[2] Niet *zes*, zooals Weil (*Mohammed der Prophet*, p. 185) uit eene onnaauwkeurige bron geeft. Bekrî, HS. 421, II, p. 228, onder Fadak: *beinahá wabeina 'l-medînati jaumâni.* „Twee of drie", geeft de *Marâçid* (II, p. 338 ed. Juynboll).

[3] Zie Bekrî t. a. p.

[4] *Geogr.*, l. VI, c. 7, p. 409 ed. Wilberg et Grashof.

noemt eene stad Karna onmiddelijk na Jathrippa of Medina. Zouden beiden niet hetzelfde Karna bedoelen? Het komt mij zeer waarschijnlijk voor.[1]

Die Mineërs nu, wier groot gebied zich tot in de nabijheid van Medina en verder veel zuidelijker uitstrekte, werden, volgens de Chroniek, ook op de plaats aangetroffen, waar de Simeonieten kwamen, ofschoon zij daar niet de eenige bewoners waren. De Simeonieten „maakten hen tot ḥérem, tot op dezen dag, en woonden in hunne plaats."

Deze woorden verdienen zeer onze aandacht. Merkwaardig vooral is de uitdrukking „tot op dezen dag." Hetzij men ze aan den Chroniekschrijver zelven toeschrijft, of wel veronderstelt (hetgeen mij waarschijnlijker voorkomt) dat deze ze uit zijne bron, het stuk uit Hizkia's tijd, heeft overgenomen,[2] zij bewijst in allen gevalle dat er niet van iets voorbijgaands, maar van iets duurzaams sprake is. De Mineërs waren in Hizkia's tijd reeds sinds drie eeuwen tot ḥérem verklaard.

Men zal uit hetgeen voorafgaat zich reeds eenig denkbeeld gevormd hebben van datgene wat de Israëliet onder dien term verstond, want zonderling genoeg komt hij in bijna al de berigten voor, ofschoon zij niet vele in getal zijn, die wij over de Simeonieten bezitten. De ḥérem is in hunne geschiedenis schering en inslag: in Palestina maken zij de Kanaänieten, die

---

[1] Ik maak van deze gelegenheid gebruik om eene verbetering van een naam, die in het boek Job voorkomt, voor te stellen. Een der sprekers in dat gedicht heet in onzen Hebreeuwschen tekst Çofar de Na'amathiet; maar men heeft nooit een Na'ama in de streek waar het tooneel van het boek Job is, of in de nabijheid daarvan, kunnen vinden. De Alexandrijnsche vertaling heeft daarvoor (2, 11) „Sofar, de koning der Mineërs", en (11, 1) „Sofar de Mineër". Hoe komt zij daaraan? De Ouden verklaren het ons. De Mineërs zijn bij Plinius (t. a. p.) een broedervolk der Rhammaei (want dit is daar de ware lezing), en deze Rhammaei zijn de Sabeesche stam Ra'ma, die ook genoemd wordt Gen. 10, 7, Ezech. 27, 22 (LXX *'Ραμμά*). Het blijkt dus, dat er in het Hebreeuwsch in plaats van הנעמתי moet gelezen worden הרעמתי, en dat de Alexandrijnsche vertaler het in zijn tijd zeker wel meest bekende van de twee broedervolken in plaats van het minder bekende genoemd heeft. — De Mineërs waren overigens, als broeders der Ra'ma, een volk dat tot het Sabeesche of Chamitische ras behoorde.

[2] In de hoofdzaak oordeelt ook Movers zoo (*Krit. Unters. über die Chronik*, p. 99).

te Çefath woonden, tot ḥ é r e m; in hun land heet eene localiteit Ḥ o r m a (van denzelfden wortel afgeleid); zij worden verbannen omdat zij iets van datgene gespaard hadden, wat verklaard was ḥ é r e m te zijn, en eindelijk maken zij in Arabië de Mineërs (waarschijnlijk voor altijd) tot ḥ é- r e m. Eene nadere verklaring van dien term zal evenwel niet overbodig wezen.

Onder ḥ é r e m dan verstaat men datgene, wat aan eene godheid gewijd is en haar nooit weder ontnomen mag worden. Het kan bestaan in een mensch, in een stuk vee, in een stuk land, in alles wat men wil; maar datgene wat eenmaal aan de godheid geschonken is, is en blijft ten eeuwigen dage haar eigendom; het mag niet losgekocht worden; het is hoogheilig (q ô d e ṡ in het Hebreeuwsch). Ook de vijanden der godheid worden haar gewijd, dat is te zeggen de personen of volken, die eene andere godheid aanbidden; maar die kunnen op geene andere wijze dan door den dood aan de godheid gewijd worden; in dit geval wordt dus de ḥ é r e m een ban van de ergste soort. Met onderscheid evenwel; er bestaan in den ḥ é r e m verschillende trappen: 1°. men doodt alleen de mannen; 2°. men doodt alleen de mannen en vrouwen, die den bijslaap gekend hebben; 3°. men doodt allen met uitzondering der maagden; 4°. men doodt allen, maar men behoudt het vee en de doode have als buit; 5°. men doodt alle menschen en dieren, en schenkt al het veroverde metaal aan het heiligdom; 6°. alle menschen en alle dieren worden gedood, de doode have en de plaats zelve worden verbrand. [1] De localiteit, die vóór, of bij, of na de uitroeijing der vijanden der godheid aan haar is gewijd, heet zelve ḥ é r e m of ḥ o r m a, en geen vreemdeling, geen ongewijde, mag die, zooals van zelf spreekt, betreden; doet hij het, dan wordt hij ter dood gebragt.

Zulk eene heilige, godgewijde localiteit, die ḥ é r e m heette, moeten wij dus in Arabië opsporen, als wij weten willen, waar de Simeonieten volgens de Chroniek gekomen zijn. Lang behoeven wij niet te zoeken en keus hebben wij niet. In geheel Arabië is slechts ééne localiteit, die, zoo

---

1 Zie Knobel op Leviticus, p. 587—8.

ver de geheugenis der Arabieren reikt, den naam van ḥérem of ḥaram [1] draagt: het is het heilige Mekkaansche gebied. Waar men die benaming elders vindt, is zij van laten oorsprong, is zij gegeven in navolging, [2] en wanneer men elders een heilig gebied bij een tempel aantreft, dan draagt het den echt Arabischen naam ḥimâ (حمى).

Alleen het Mekkaansche gebied kan dus in de Chroniek bedoeld zijn. Zijne grenzen waren door steenen of pilaren aangeduid, die de vreemdelingen, de menschen die een anderen godsdienst beleden, niet mogten overschrijden. Zelfs in de fabelen der Muzelmansche Arabieren is de herinnering aan die uitsluiting gebleven. Toen Adam, zooals het heet, te Mekka gekomen was, werden de steenen of pilaren, die de grenzen van 't heilige gebied aanduidden, door engelen bewaakt, die de bewoners der aarde, toen ter tijd de booze geesten, uit den ḥérem moesten verwijderd houden. [3] En wachters waren er inderdaad, al waren het dan ook evenmin engelen als de Chamieten of de Mineërs duivelen waren; wij zullen ze later, als wij over de Gorhoem handelen, met hun Hebreeuwschen naam vermeld vinden.

Eene herinnering aan de Simeonieten is verder in de Mekkaansche traditie bewaard gebleven. Die traditie is, wel is waar, bij lange na zoo zuiver niet als de Medinensische; zij is vermengd met de verhalen van Genesis, die de Mekkanen, de Qoreišieten, van de Joden gehoord hadden, en daardoor is zij dikwijls jammerlijk verminkt en onkenbaar geworden. Maar zij is niet geheel uit de lucht gegrepen; juist omdat er werkelijk een historische grond bestond, die met de verhalen van Genesis (om eene ligt verklaarbare reden) eenigzins scheen overeen te komen, hebben de Mekkanen die verhalen aangegrepen en daarmede de flaauwe herinnering aangevuld, die onder hen (een geheel ander volk) omtrent de Simeonieten (bij hen Ismaëlieten) voortleefde. In die Mekkaansche traditie nu komt o. a. dit voor, dat in Genesis niet staat: „Toen de zonen van Ismaël vermenigvuldigden en Mekka hun te eng werd, verspreidden zij zich in verschillende streken,

[1] Voor de vokalen *a* en *e* hebben de Arabieren hetzelfde teeken.

[2] Zoo werd Medina door Mohammed tot *ḥérem* verklaard.

[3] Azraqî, p. 358.

en zij kwamen in geene of God gaf hun de overwinning over het volk dat daar woonde; zij waren het ook, die de Amalekieten verdreven."[1] Dit berigt vertoont eene merkwaardige overeenkomst met de Chroniek, waarin ook eerst over de vestiging te Mekka, en dan over den togt tegen de Amalekieten gesproken wordt.

Een sterk bewijs dat in het verhaal der Chroniek Mekka bedoeld is, geeft verder de naam Mekka of Makka. De Arabieren hebben namelijk eene zeer gebrekkige manier om de vokalen aan te duiden; voor al de vokalen hebben zij slechts drie teekens, zoodat dan ook hetzelfde teeken voor *a* en *e* dient, en de keus van onze willekeur afhangt. Maar Makka, zooals tegenwoordig eenige orientalisten (Sprenger b. v. en Osiander en Krehl) schrijven, is de echte, de oude uitspraak. Nu het op etymologie aankomt, moet ik ook zoo uitspreken, ofschoon ik anders de *e* behoud, omdat wij nu eenmaal aan de uitspraak Mekka gewend zijn.

Eene variant van Makka is Bakka. Wel hebben eenige Arabieren tusschen die twee namen onderscheid gemaakt; zoo zou Bakka de plaats aanduiden, waar de tempel staat, en Makka de heilige streek, die om den tempel ligt; volgens anderen zou Bakka de tempel zijn en Makka de stad; weder anderen zeggen, dat Bakka de stad is en Makka de naam van Dzoe-Towâ (anderen: van eene plaats ten zuiden van Dzoe-Towâ). Reeds het verschil in die opgaven moet ze ons doen wantrouwen; er is daarenboven geen bewijs voor, en een aantal Arabieren houden Makka en Bakka voor hetzelfde woord, met verwisseling van *m* en *b*. Dit was, volgens Bekrî, de meening van de meeste, zoo niet van alle taalgeleerden.[2] Van die verwisseling van *b* en *m* voeren zij verscheidene voorbeelden aan, zooals n a b î t en n a m î t (de Nabateërs), r â t h i b en r â t h i m (voortdurend), l â z i b en l â z i m (aanklevend), s a b b a d a en s a m m a d a (afscheren),[3]

[1] Ibn-Qoteiba, p. 18 ed. Wüstenfeld; cf. Azraqî, p. 46.

[2] والّذي عليه اهل اللغة انّ مكّة وبكّة شيءٌ واحد.

[3] Zie over dit punt Azraqî, p. 196—7, Beidhâwî op Sur. 3, vs. 90, Bekrî, HS. 421, I, p. 144, *Maráçid*, III, p. 139.

en hunne meening, die ook die van A. Schultens, Fresnel, Gesenius enz. was, is ongetwijfeld de ware. Niets is in de Semitische talen gewoner dan de verwisseling van *b* en *m*, die ook in de Indo-germaansche meermalen plaats heeft. [1]

Wij houden dus alleen Makka als den verreweg meest gewonen naam over, en vragen of die uit het Arabisch verklaard kan worden. Aan etymologiën hebben de Arabische philologen het niet laten ontbreken; zij geven er zes (dus vijf te veel, want slechts ééne kan de ware zijn), maar de eene is al koddiger dan de andere. De wortel makka beduidt: 1°. geheel uitzuigen; 2°. verminderen; 3°. te gronde rigten; daarvan wordt nu de naam Makka afgeleid. Dus komt hij: òf van makka in den zin van geheel uitzuigen, omdat er weinig water is, of omdat de menschen uit alle oorden daarheen stroomen, zoodat Makka de andere landen uitzuigt, van bewoners berooft; — òf van makka in den zin van verminderen, omdat Makka de halzen der hoogmoedigen vermindert of gering maakt, d. i. hunne trotschheid doet verdwijnen en hen vernedert; — òf van makka in den zin van te gronde rigten, omdat Makka de zonden te gronde rigt of wegneemt; — of wel, hij komt van den vijfden vorm van makka, tamakkaka, die aandringen bij (b. v. bij iemand van wien men eene schuld heeft in te vorderen) beteekent, omdat de menschen er elkander dringen, omdat er groot gedrang is; of eindelijk van tamakkaka, in den zin van: het merg uit een been nemen, omdat de Mekkanen het merg uit de wetenschap halen. [2]

Het zou tijdverlies zijn, zelfs met een enkel woord over die afleidingen verder te spreken. Zoo veel blijkt er uit, dat de naam Makka niet uit het Arabisch verklaard kan worden, dat het geen Arabisch woord is.

Schreven wij Makka eenvoudig met Hebreeuwsche letters over, dan zouden wij reeds vrij ver komen; maar het is een substantief waarbij oudtijds een adjectief gevoegd werd, dat men later kortheidshalve heeft weggelaten,

---

[1] Zie Gesenius, *Thesaurus*, p. 171, n°. 3, en de daar aangehaalde schrijvers.

[2] Zie de boven, p. 79, n. 1, aangehaalde Arabische werken en *Chron. Mecc.*, III, p. 17, *al-Baḥr al-'amîq*, HS. 397, fol. 168 r.

en dit adjectief heeft ons Ptolemaeus bewaard. Hij noemt eene plaats Makoraba. Dat dit Makka is, blijkt uit de graden van lengte en breedte die hij opgeeft; men heeft dan ook sinds lang Makoraba voor Makka gehouden, en men vindt die meening nog bij de beroemdste geographen van onzen tijd, zooals Ritter[1] en Kiepert.[2] De orientalisten daarentegen spreken tegenwoordig zelden of nooit van Makoraba; zij weten dat de stad Makka eerst in de vijfde eeuw onzer jaartelling gebouwd is; derhalve kan Ptolemaeus haar onmogelijk genoemd hebben. Zeer juist, wanneer Makka of Makoraba oudtijds eene stad aanduidde; maar dit was het geval niet. Zelfs bij de Arabieren komt de naam nog in een anderen zin voor. Zoo lees ik bij Bekrî:[3] „De nakomelingen van Fihr bleven rondom Makka totdat Qoçei ibn-Kilâb hen op den ḥérem (het heilige gebied) deed wonen. Te Makka was niemand. Hiśâm zegt op gezag van al-Kelbî: als de menschen den pelgrimstogt verrigt hadden, verstrooiden zij zich; Makka bleef dan verlaten, er was niemand." Hier kan van geene stad sprake zijn, want er was nog geene stad, en toch wordt de naam Makka gebruikt.

Wij behoeven nu niets anders te doen dan makka en raba met Hebreeuwsche letters te schrijven: מַכָּה רַבָּה, makka rabba. En dit is zeer goed Hebreeuwsch; die twee woorden behooren naast elkander. Numeri 11, 33: „Jehova rigtte onder het volk aan makka rabba," d. i. eene groote slagting; II Chron. 13, 17: „Abîja en zijn volk rigtten onder hen aan makka rabba."[4] Het synonieme makka gedôla komt uiterst dikwijls voor.

Geen wonder dus dat de Arabieren, die geen Hebreeuwsch kenden, den naam niet hebben kunnen verklaren!

En vergelijken wij nu het verhaal der Chroniek, dan zien wij dat juist op die plaats, die ten eeuwigen dage tot ḥérem gemaakt werd, de Simeo-

---

[1] *Erdkunde*, XII, p. 15, 231.

[2] *Atlas der Alten Welt*, p. 9, col. 3.

[3] HS. 421, I, p. 51.

[4] Zie ook I Sam. 14, 30.

nieten eene groote slagting onder de bewoners aangerigt hadden.[1] Wat was natuurlijker dan dat de naam makka rabba, groote slagting, het groote slagveld zooals wij zouden zeggen, aan die plaats gegeven werd?

Het eenige wat nu nog in het verhaal der Chroniek verklaard moet worden, is vs. 39. Ook die taak zal ik trachten te vervullen, maar langs een omweg, die mij gelegenheid geven zal een gewigtig punt van ons onderwerp vooraf te behandelen, namelijk de vraag naar de hoofdgodheid van den Mekkaanschen tempel.

In Mohammeds tijd was de hoofdgodheid Hobal; zijn beeld van agaatsteen in den vorm van een man, werd, na de inname van Mekka, op Mohammeds bevel stuk geslagen.[2] Een Arabische God was hij zeker niet, want zijn naam is niet Arabisch.[3] Hibil beduidt wel dik en oud, en hiball en hibill is: een lang, een dik of een lui man; maar die vormen zijn nog niet hetzelfde als hobal; daarenboven mogen wij niet veronderstellen, dat de Mekkanen zoo oneerbiedig geweest zijn, dat zij hun God de oude, of de dikke, of de lange, of de luije zouden genoemd hebben, en al ware dit zoo, dan moest er het Arabische artikel bij staan, al-Hobal. Aan een Arabischen God valt dus niet te denken; en inderdaad, de Arabieren zeggen, dat hij van elders gekomen is. Volgens hunne verhalen is hij van laten oorsprong; eerst de vorst 'Amr ibn-Lohei, die in het begin der derde eeuw n. Chr. leefde, zou hem naar Mekka gebragt hebben. Volgens sommigen had hij hem uit Hîth in Mesopotamië gehaald.[4] Anderen daarentegen verhalen dat 'Amr ibn-Lohei op eene zijner reizen naar

[1] De Hebreeuwsche schrijver gebruikt het werkwoord *hikka*, dat, even als *makka*, van *naka* is afgeleid.

[2] Azraqî, p. 77, r. 5.

[3] Hobal als eigennaam van iemand uit den stam Kelb heeft zeker niets met den God Hobal te maken. Osiander meende dit (*Zeitschr.* d. D. M. G., VII, p. 493), maar geen *mensch* draagt den naam van een *God*; Meier heeft daarover onlangs eenige ware woorden gezegd in de *Zeitschr.*, XVII, p. 632.

[4] Azraqî, p. 31, 58.

Syrië te Maâb [Moab in 't Oude Testament] kwam, waar toen de Amalekieten woonden, en dat, toen hij zag dat zij beelden aanbaden, hij hen vroeg wat die beelden beduidden. Het antwoord was: „Als wij hen om regen bidden, dan schenken zij ons dien, en zij verleenen ons hulp als wij er hen om vragen." „Weest dan zoo goed," zeide hij daarop, „er mij een te geven; ik zal het naar Arabië brengen en daar zullen wij het aanbidden." Zij gaven aan zijn wensch gehoor en schonken hem Hobal. Na zijn terugkeer, plaatste de vorst Hobal in den Mekkaanschen tempel, en gaf bevel dat men hem zou aanbidden, hetgeen geschiedde.[1]

Wij hebben dus twee tegenstrijdige verhalen over Hobal, hetgeen reeds een slecht teeken is. Het eerste geeft geene bijzonderheden; het tweede geeft er wel, maar niet zeer waarschijnlijke. In het oude land der Moabieten woonden zeker in de derde eeuw n. Chr. geen Amalekieten, want dit volk was twaalf eeuwen te voren uitgeroeid. Als het verder de moeite waard was, zou het welligt te bewijzen zijn, dat in den bedoelden tijd noch te Hîth, noch in de Balqâ (het land der Moabieten) een God Hobal vereerd werd. Is het eindelijk waarschijnlijk, dat de Arabieren Hobal louter op bevel van 'Amr ibn-Loḥei als hoofdgodheid hebben aangenomen? 't Is waar, de Muzelmannen verzekeren bij deze gelegenheid (want zij zelve schijnen de onwaarschijnlijkheid van 't verhaal gevoeld te hebben), dat men zich tegen de bevelen van dien vorst niet verzette, dat men veel ontzag voor hem had;[2] maar desniettemin twijfel ik er aan, of een zoo vrijheidlievend en, om het bij 't regte woord te noemen, eigenzinnig volk als de Arabieren waren, van hem, of van wien dan ook, een God als hoofdgodheid zouden hebben aangenomen. Zulk eene diep ingrijpende nieuwigheid laat geen volk zich in 't godsdienstige opdringen.

Maar waartoe meer? De verhalen omtrent de invoering van den dienst van Hobal door 'Amr ibn-Loḥei zijn — Krehl heeft het reeds gezien, of-

---

[1] Ibn-Hiśâm, p. 51.

[2] Azraqî, p. 58.

schoon hij zich misschien niet stellig genoeg heeft uitgedrukt —[1] niets anders dan fabelen, die voortgevloeid zijn uit het streven van Mohammed en zijne leerlingen om het zuivere monotheïsme als den oorspronkelijken godsdienst voor te stellen. 'Amr ibn-Loḥei was nu eenmaal voor Mohammed de zondenbok, en de dienst van Hobal werd dus op zijne rekening gesteld zooals die van al de andere afgoden. Merkwaardig is het nu nog, dat, niettegenstaande het gezag der godgeleerden, hunne meening geenszins de algemeene geworden is. De schrijver van de Marâçid [2] spreekt over Hobal, maar zegt geen woord van 'Amr ibn-Loḥei; volgens hem heeft Chozeima, die ongeveer eene eeuw vroeger leefde, het beeld van Hobal in den tempel geplaatst. Men ziet het, eene vaste traditie was er niet.

Maar wie is dan Hobal? Reeds voor twee eeuwen heeft Pocock hem herkend; hij giste [3] dat het de naam ha-Baäl was. Maar het was slechts eene gissing en Pocock schijnt aan 't verhaal omtrent 'Amr en de Balqâ geloofd te hebben. Zijne gissing wordt dan ook tegenwoordig verworpen of met stilzwijgen voorbijgegaan. Wij zullen trachten te bewijzen, dat Hobal niet alleen een Israëlitische, maar een bepaald Simeonitische Baäl is; dus de godheid die, van den beginne af aan, de voornaamste in den Mekkaanschen tempel geweest is.

De vorm Hobal voor ha-Baäl maakt geene zwarigheid, want Ba'äl wordt zeer gemakkelijk Bal, met wegwerping der gutturaal. In Punische eigennamen is Bal (בל voor בעל) een niet zeldzame vorm (bij de Romeinen altijd: Hannibal, Hasdrubal enz.) en in het Arameesch is hij de gewone.[4] Dat verder de vokaal in het Hebreeuwsche artikel verloopen is, daarover zal zich niemand verwonderen, want in het Arabisch zelf is die verwisseling gewoon: men zegt Dâra-rafraf en rofrof;[5] Dzoe-Tha'labân en Dzoe-Tho'lo-

[1] T. a. p., p. 28—9.
[2] III, p. 305 ed. Juynboll.
[3] *Spec. hist. Arab.*, p. 98 ed. White.
[4] Zie Movers, *Die Phönizier*, I, p. 170.
[5] Bekrî, HS. I, p. 304.

bân;[1] Ḥadas en Ḥodos[2] enz. De beteekenis van het woord (de Heer) schijnen evenwel de Arabieren door overlevering nog gekend te hebben. Zoo zegt b. v. Zeid, een der voorloopers van Mohammed, in een vers:[3]

Ik zal Hobal niet meer bezoeken, ofschoon hij voor ons een heer (rabb) was ten tijde dat mijn verstand nog gering was."

En zoo wordt ook in de oude verzen Hobal herhaaldelijk rabbi, mijn Heer, genoemd. Daarmede wisselt dan dat woord af, dat thans allâhoemme luidt, maar dat in de oude verzen lâhoemme is;[4] het is het Hebreeuwsche Elôhîm, God, met den gewonen overgang van ô in â en van î in oe, waarover wij later zullen spreken.[5] In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat ook het Arab. ilâh, met het artikel allâh, een Hebr. vorm is, namelijk אֱלוֹהַּ, of liever, volgens het Babylonische systeem, dat in plaats van Chatef-Segol Chatef-Zere heeft en volstrekt geen Pathach furtivum kent,[6] אֵלוֹה, ilôh.

Eveneens wist men nog, zelfs in zeer laten tijd, welke godheid Hobal was. Baäl is Saturnus, zooals wij in de inleiding gezien hebben. Welnu, ten tijde van Mas'oedî en zelfs ten tijde van Śahresthânî, dus tot in de twaalfde ceuw toe, wist men nog zeer goed (natuurlijk tot groote ergernis der regtgeloovige Muzelmannen), dat het Mekkaansche heiligdom oorspronkelijk een tempel van Saturnus geweest was.[7]

---

[1] Ibn-Hiśâm, p. 25, r. 3 v. o.

[2] Zie Lees op Baçrî, p. 237 noot.

[3] Bij Krehl, t. a. p., p. 90.

[4] Zoo wordt b. v. Hobal genoemd in een vers van Mohammeds grootvader 'Abd-al-mottalib, bij Azraqî, p. 287, r. 2; andere voorbeelden van *lâhoemme* in oude gedichten: bij Ibn-Hiśâm, p. 35, r. 6; 76, r. 5 v.o.; 148, 6 v.o.; bij Bekrî HS., I, p. 19, r. 3 v.o.

[5] Het bijgevoegde artikel in het nieuwere *allâhoemme* is eigenlijk vrij dwaas. Even dwaas is het, dat men هلمّ declineert, want het is evenmin Arabisch als *lâhoemme*; 't is het Hebr. הֲלֹם. De Arabieren van Ḥigâz hadden eene nog eenigzins zuiverder traditie; daarom lieten zij هلمّ steeds onveranderd.

[6] Zie Geiger, *Urschrift*, p. 486—7.

[7] Zie Mas'oedî bij Chwolsohn, *Die Ssabier*, II, p. 673; Śahresthânî, p. 431 ed. Cureton.

Dat nu de Simeonieten Baäl-Saturnus vereerden, daaraan valt niet te twijfelen, want in Sauls tijd, toen zij Kanaän verlieten, was Baäl, zooals wij in de inleiding hebben aangetoond, nog de voornaamste godheid der Israëlieten. Daarenboven weten wij uit het verhaal der Chroniek (vs. 33), dat hun gebied zich uitstrekte „tot Baäl toe," en de naam alleen duidt reeds aan, dat zich op die plaats een heiligdom van Baäl bevond. Maar wat meer is: wij meenen te kunnen bewijzen, dat de Baäl van Mekka juist de Baäl van den stam Simeon was.

Vooral het oude en onwaardeerbare boek van Azraqî stelt ons daartoe in staat. Op verscheidene plaatsen[1] meldt ons die schrijver, dat zich in den tempel, onder het beeld van Hobal, aan de regterhand als men binnen kwam, een kuil bevond, die drie ellebogen (4½ voet) diep was. Die kuil was de schatkamer van 't heiligdom; daarin wierp men de geschenken: goud, zilver, sieraden, reukwerk enz., en de schat zelf heeft zijn ouden bezitter Hobal lang overleefd. Mohammed en zijn opvolger Aboe-Bekr lieten hem onaangeroerd; de chalief Omar wilde hem onder de armen verdeelen, maar zijne vrienden, Alî vooral, hielden hem daarvan af; zij deelden in de algemeene meening dat hij hoogheilig was en niet mogt worden aangetast. „Een der wachters," zegt Azraqî, „verhaalde in het jaar 188 (804 n. Chr.) aan Moḥammed ibn-Jaḥjâ, dat de schat zich toen nog in de schatkamer der Ka'ba bevond."

Als men de berigten van Azraqî goed beziet en met elkander vergelijkt, dan komt men tot het resultaat dat de gewone Arabische naam voor dien kuil gobb (put) was. Maar hij droeg ook een anderen naam, namelijk bér (بِئْر), een woord dat ook put beteekent even als bér in het Hebreeuwsch. Dit was, zooals men duidelijk uit Azraqî ziet, de echte, de oude, de oorspronkelijk Hebreeuwsche naam,[2] en ook in andere gevallen is dit verschil tusschen het Hebr. en Arab. taalgebruik op te merken. Zoo

[1] Zie p. 31, 49, 73, 106, 111, 169, 170, 171, 172, 173, 287.

[2] Zie ook Ibn-Hišâm, p. 122. Over een anderen naam, dien die schatkamer droeg, zal ik later, onder de Gorhoem, handelen.

wordt b. v. de kuil of drooge put, waarin Jozef geworpen werd, in Genesis bôr (= bér) genoemd, terwijl hij in den Koran (Soer. 12) gobb heet. De Arabieren schijnen het woord bér niet gaarne te gebruiken voor een kuil waarin geen water is.

Als men nu eene plaats in het boek Josua met de berigten van Azraqî vergelijkt, dan komt men tot een werkelijk verrassend resultaat.

In Josua h. 19 worden namelijk de steden opgesomd, die de Simeonieten in Kanaän bezaten. Dan volgt in vs. 8: „En al de dorpen, die rondom deze steden zijn, tot Baäla van den put (bér) van Rama van het Zuiderland," עַד־בַּעֲלַת בְּאֵר רָאמַת נֶגֶב. Dit was een verbazend lange naam, en de man, die daar geweest was, was werkelijk te beklagen als hij op de vraag waar hij van daan kwam, antwoorden moest: „Van Baäla-van-den-put-van-Rama-van-het-Zuiderland," — nog daargelaten dat het, als men op de beteekenis der woorden let, een vrij dwaze naam was. — Bij nader inzien blijkt het, dat de aangehaalde woorden corrupt zijn. De opgaven van de Simeonitische steden wemelen van fouten; zij maken, zooals ik reeds vroeger heb opgemerkt, de beoefenaars der Bijbelsche geographie wanhopend, en ook in de plaats, die ons bezig houdt, bevinden zich niet minder dan vier fouten, die evenwel gemakkelijk en met volkomene zekerheid kunnen verbeterd worden.

Vooreerst hebben wij niet één naam, maar twee, en vóór den tweeden is de copula ו, die de Arabische vertaling heeft, uitgevallen. Die tweede naam is niet רָאמַת נגב, maar רָאמוֹת נגב of רָמוֹת נ׳ (want in dit woord zijn beide schrijfwijzen in gebruik), zooals blijkt uit I Sam. 30, 27, waar verscheidene plaatsen van Juda, en daaronder eenige die vroeger aan Simeon behoord hadden, worden opgenoemd, onder andere Ramôth-Nègeb, Ramôth van het Zuiderland (eigenlijk: de hoogten van het Zuiderland). De naam der andere plaats, Baälat-bér, Baäla van den put, kan daarom niet goed zijn, omdat de grensplaats der Simeonieten in de Chroniek (vs. 33) niet Baäla, maar Baäl genoemd wordt; de godheid, die daar vereerd werd, was dus geene vrouwelijke, geene Baäla, maar eene mannelijke, een Baäl. Het redmiddel is allereenvoudigst. Men weet dat door de afschrijvers de ת zeer

ligt met de ה verwisseld wordt, en dat oudtijds de woorden niet door eene tusschenruimte van elkander gescheiden waren. Men moet dus voor de ת eene ה lezen en die verbinden met het volgende woord: בַּעַל הַבְּאֵר. De geheele plaats luidt derhalve aldus: „En al de dorpen, die rondom deze steden zijn, tot Baäl ha-bér (Baäl van den put) en Ramôth van het Zuiderland," עַד־בַּעַל הַבְּאֵר וְרָמוֹת נֶגֶב.

En nu ziet men, dat de Baäl, de ha-Baäl of Hobal van Mekka, juist dezelfde is als de Baäl van de Simeonieten in Kanaän. Even als de Mekkaansche, stond ongetwijfeld ook de Kanaänitische, zijn naam duidt het aan, boven zulk een bér, zulk een put of kuil, waarin de voor den God bestemde gaven geworpen werden.

Waarschijnlijk was het Kanaänitische Baäl ha-bér geen stad, geen dorp, want als zoodanig wordt het niet genoemd, maar, even als het Mekkaansche, een op zich zelf staand heiligdom. Het laatste (misschien het eerste ook) was hoogst eenvoudig. Het is waar, het alleroudste hebben de Arabieren niet meer gekend; een van die stortvloeden, waardoor Mekka dikwijls geteisterd wordt (nog kort geleden heeft men in de dagbladen het verhaal van zulk eene ramp kunnen lezen), had het in den tijd der tweede Gorhoem weggespoeld; maar de Arabieren verzekeren dat de Gorhoem het volmaakt zóó hebben doen opbouwen, als het vroeger geweest was,[1] en juist de eenvoudigheid van het gebouw brengt er ons toe, aan de geloofwaardigheid van dit berigt niet te twijfelen. De tempel bestond uit vier muren zonder dak; de muren, waarvan de steenen zonder cement op elkander waren geplaatst, waren negen ellebogen (13½ voet) hoog. Het gebouw had eene lengte van dertig (45 voet) en eene breedte van twee-en-twintig ellebogen (33 voet), en het had slechts ééne deur;[2] zoo bleef het totdat de Qoreisieten het in Mohammeds tijd, maar eer hij als profeet was opgetreden, afbraken en herbouwden. Die vier muren dragen te zamen den naam van al-gadr of al-gidâr, d. i. de muur; met andere woorden, het ge-

[1] Zie b. v. Azraqî, p. 48.

[2] Azraqî, p. 32, 104, 106, 115, 202.

heele gebouw, dat louter uit die vier muren bestond, droeg den naam al-gadr of al-gidâr;[1] want die woorden duiden bepaald zulk een ringmuur aan.[2] In het Hebreeuwsch hebben de woorden gadér, gèder, gedéra en gedôr volkomen dezelfde beteekenis, zoodat dan ook verscheidene steden in Palestina zoo heetten naar den muur die ze omringde; maar vooral is de Phoenicische colonie in Spanje, die den naam van Gadér naar haren muur droeg, bekend; het Gades der Romeinen, thans Cadix. Daar dus zoowel de beteekenis als de vorm van het Arabische gidâr geheel overeenkomt met het Hebreeuwsche gedôr (want de verandering der vokalen is volkomen regelmatig), zoo meen ik in het Gedôr van vers 39 der Chroniek den tempel van Baäl te Mekka te herkennen, en eene andere plaats der Chroniek zal, zoo ik hoop, deze gissing tot zekerheid brengen.

In II Chron. 26 wordt gesproken over Uzzia, den koning van Juda (809 — 758 v. Chr.), en in vs. 7 wordt gezegd, zooals men vertaalt: „God hielp hem tegen de Filistijnen, en tegen de Arabieren, die te Goer-Baäl woonden, en de Meoenieten." In het laatste woord is, zooals de Grieksche vertaling ons leert, die ἐπὶ τοὺς Μιναίους heeft, eene kleine fout; de ו is iets te lang en moet een ' zijn; dus המעינים in plaats van המעונים. Het zijn de ons reeds welbekende Mineërs. Maar wat is Goer-Baäl, גור בעל? Niemand heeft het ooit kunnen vinden, en Winer geeft, in zijn Biblisches Realwörterbuch (I, p. 447) het artikel aldus: „Goer-Baäl, een district, zoo het schijnt,[3] door Arabieren bewoond, maar aan de grens van Judea[4] II Chron. 26, 7. De Thargumist heeft den naam met den voorafgaanden te zamen getrokken:[5] „de Arabieren die wonen בגרר". Las hij גרר in plaats

---

[1] De bewijsplaatsen zijn zóó menigvuldig, dat men er honderde zou kunnen opsommen.

[2] B. v. *Chron. Mecc.*, II, p. 96: الجدر الذي يستديرة.

[3] Niet „zoo het schijnt," want de Chroniek zegt het uitdrukkelijk.

[4] Dit blijkt uit de aangehaalde plaats, de eenige waar de naam voorkomt, volstrekt niet.

[5] Ik begrijp niet, wat dit beduidt; waarschijnlijk meent Winer: „met den volgenden."

van גור?[1] Tot opheldering van dit geographische woord laat zich niets bijbrengen." Geographisch is dus het woord onverklaarbaar; maar ook etymologisch geeft het geen zin. Wat zou Goer-Baäl beduiden? Volgens Gesenius:[2] „hospitium Baälis, eene stad die waarschijnlijk zoo genoemd is naar een tempel van Baäl." Of een tempel ooit eene herberg van een God kan genoemd worden, laat ik daar; maar goer beduidt in 't Hebr. nooit herberg, maar altijd welp (b. v. van een leeuw). Er komen van denzelfden wortel wel een paar woorden af, die herberg beduiden, maar dat zijn andere vormen en etymologisch kan goer nooit herberg beteekenen.

Is dit alles geene reden genoeg om ons regt te geven, eene kleine verandering in ééne letter voor te stellen, indien daarmede alles te regt komt? Welnu, de Mineërs worden met de hier genoemde Arabieren verbonden, zeer eng verbonden, want het woordje tegen (על) wordt vóór het woord de Mineërs niet herhaald; waarom zouden wij dus niet גדר in plaats van גור lezen: „God hielp hem tegen de Arabieren, die bij [3] Gedôr-Baäl woonden, en de Mineërs?" Dan hebben wij den tempel van Baäl, den Mekkaanschen, in welks nabijheid, zooals wij weten, ook de Mineërs woonden. En dat nu deze meening de ware is, bewijst de uitmuntende Alexandrijnsche vertaling der Chroniek, eene vertaling over wier waarde slechts ééne stem is; „Movers," zegt Bertheau,[4] „noemt ze te regt een der beste werken der Grieksche overzetters." In plaats van het woord in kwestie geeft zij: ἐπὶ τῆς πέτρας,[5] „bij den steen." Bij den eersten opslag is die ver-

---

[1] De (Jeruzalemsche) Thargum op de Chroniek is veel te jong (tweede helft der 7de eeuw volgens Zunz) om eenig gezag te hebben. De Thargumist had zeker hier geen tekst voor zich, die van den onzen afweek; hij liet Baäl weg, omdat de latere Joden dat woord ongaarne schrijven, en maakte uit Goer Gerar om toch iets te geven.

[2] *Thesaurus*, p. 275.

[3] בְּ in den zin van *bij* (*ad*, *apud*, *juxta*) is zeer bekend; zie ten overvloede Gesenius, *Thesaurus*, p. 172, n°. 7.

[4] *Die Bücher der Chronik*, p. XLVII.

[5] ἐπὶ τοὺς Ἄραβας τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς πέτρας, καὶ ἐπὶ τοὺς Μιναίους. Dat het latere Grieksch πέτρα in den zin gebruikt, dien πέτρος in de klassieke taal heeft, is bekend; als voorbeelden bij de Gr. vertalers van 't O. T. zie men: LXX Jos. 5, 2, Rigt. 13, 19, Jes. 8, 14; Aquila Exod. 4, 25.

taling allervreemdst; hoe kan men uit Goer-Baäl of Gedôr-Baäl ooit een steen maken? En toch moet de Alexandrijnsche Jood, die het boek der Chronieken met zoo veel zorg en naauwkeurigheid heeft vertaald, eene reden gehad hebben waarom hij hier juist dit woord, dat in geen geval ooit in den tekst heeft gestaan, gebruikte. En inderdaad, hij handelde met kennis van zaken. „De Ouden," schreef Fresnel, die in Arabië geweest was, „kenden het binnenland van Gelukkig Arabië veel beter dan wij".[1] Vooral de Alexandrijnen waren met Arabië zeer goed bekend; in den tijd der Ptolemaei was er tusschen Egypte en Arabië een levendig verkeer, en uit hun tijd zijn zoowel de voortreffelijke berigten van Eratosthenes en Agatharchides over Arabië als de Grieksche vertaling van het O. T. Als men dit in aanmerking neemt, dan ziet men ligt wat de vertaler der Chroniek met zijn „bij den steen" bedoeld heeft, namelijk den zwarten steen, den beroemden heiligen steen van Mekka. Hij heeft dus op eene andere wijze, maar die voor zijne landgenooten waarschijnlijk duidelijker was, hetzelfde uitgedrukt als wat de Hebreeuwsche schrijver met zijn Gedôr-Baäl bedoelde.

Maar, zal men welligt zeggen, in den tekst wordt er gesproken van de Arabieren, die bij Gedôr-Baäl woonden, en niet van de Simeonieten of Ismaëlieten. Dit bezwaar is gemakkelijk uit den weg te ruimen. Men leest (zooals trouwens uit den aard der zaak voortvloeit), dat Arabische stammen zich aan de verbannene Israëlieten aansloten.[2] Hoe dat ging kan men opmaken uit datgene wat Bekrî omtrent de Joden van Wâdî-'l-qorâ (ten noorden van Medina) en omstreken verhaalt, die, zoo ik mij niet vergis, tot de derde Israëlitische emigratie, die van den Romeinschen tijd, behoorden. Hij zegt[3] dat deze een verdrag aangingen met de naburige Arabische stammen, waarbij zij zich verbonden aan die stammen jaarlijks eene zekere hoeveelheid levensmiddelen af te staan, terwijl die stammen zich op hunne beurt verpligtten, hen tegen andere Arabieren te beschermen; en dit

[1] *Journ. asiat.*, 3e série, X, p. 84.

[2] Zie boven, p. 60. De woorden van Mas'oedî bij Ibn-Chaldoen (HS. 127 v.) zijn: وانضافت اليهم قبائل من العرب نزلوا معهم.

[3] HS. 421, I, p. 24.

verbond, voegt hij er bij, heeft geduurd totdat, in Mohammeds tijd, die streek in het bezit der Muzelmannen kwam. Waarschijnlijk hebben de Simeonieten in hun tijd op eene dergelijke wijze gehandeld, want in vergelijking met de zoo oorlogzuchtige en dappere Arabieren, zijn de Israëlieten nooit een regt krijgshaftig volk geweest.

Vraagt men verder of het berigt der Chroniek omtrent een oorlog van koning Uzzia tegen de mannen van Gedôr-Baäl en de Mineërs, toen ter tijd hunne bondgenooten, geloof verdient, dan antwoord ik, dat ik geene reden zie om de geloofwaardigheid van dit berigt in twijfel te trekken. Uzzia toch hernam en versterkte de Edomitische stad Elath[1] (Aila, aan de golf van Aila), en het laat zich zeer wel denken, dat de mannen van Gedôr-Baäl en de Mineërs, òf uit eigen beweging, òf omdat zij door de Edomieten te hulp waren geroepen, tegen die stad strooptogten hebben gedaan.

Keeren wij thans tot het verhaal der Chroniek omtrent de Simeonieten terug, en laat ons vs. 39 eens nader bezien. Er staat: וַיֵּלְכוּ לִמְבוֹא גְדֹר עַד לְמִזְרַח הַגָּיְא, „en zij gingen totdat zij kwamen bij Gedôr, tot ten oosten der vallei.” Ik ontken volstrekt niet, dat de leelijke zamenkoppeling עַד לְ in het latere Hebreeuwsch, in de taal der Chroniek, gebruikelijk is, maar hier ter plaatse is er toch in עד iets stuitends, even als in het dubbele ἕως der Grieksche vertaling: *καὶ ἐπορεύθησαν ἕως τοῦ ἐλθεῖν Γέραρα ἕως τῶν ἀνατολῶν τῆς Γαι.*[2] De zin zou veel beter zijn zonder dat עד, en als de plaats uit het stuk uit Hizkia's tijd is overgenomen, 't geen zeer wel mogelijk is, dan zal in dat stuk wel geen עַד לְ gestaan hebben, want die incorrecte uitdrukking is van lateren tijd. Aan den anderen kant weten wij, dat het Mekkaansche heiligdom in eene andere plaats der Chroniek Gedôr-

[1] II Kon. 14, 22; II Chron. 26, 2.

[2] De vertaler heeft, zooals men ziet, הגיא als een eigennaam opgevat, en het is zeer wel mogelijk, dat hij hierin goed heeft gehandeld, want het appellatief *gai* of *gé* gaat dikwijls in een nomen proprium over. Zoo droeg eene vallei tusschen Mekka en Medina den naam *gé* (جِي), die zeker van de daar gevestigde Israëlieten afkomstig was (vgl. met elkander *Maráçid*, I, p. 280, 236 en V, p. 13), en Mekka zelf draagt bij de Arabieren den naam *de vallei* (al-wâdi) als eigennaam (*Chron. Mecc.*, III, p. 18, r. 5).

Baäl genoemd wordt; wij weten ook, dat de Joodsche schriftgeleerden een grooten afkeer hadden van het woord Baäl, als er van Israëlieten sprake was; wij hebben vroeger gezien, dat zij het daarom in eigennamen veranderen.[1] Herhaaldelijk is dit verschijnsel op te merken. Waar b. v. in onze plaats der Chroniek staat: „Met al de dorpen, die rondom deze steden waren, tot Baäl toe," wil de Jood, die de Chroniek in het Syrisch vertaalde, het woord Baäl niet schrijven en maakt er geheel iets anders van. Neemt men dit alles in aanmerking, dan wordt het vrij waarschijnlijk, dat de schriftgeleerden, die Gedôr-Baäl in II Chron. 26, 7 lieten staan omdat dáár van Arabieren gesproken wordt, het hier, waar Israëlieten vermeld worden, veranderd hebben; want, ofschoon de Chroniek door hen minder zoogenaamd gecorrigeerd is dan de heiligere boeken, zoo is zij toch, zooals wij vroeger hebben aangetoond, aan hun corrigeren niet geheel ontsnapt. En leest men nu: וילכו למבוא גדר־בעל למזרח הגיא, „en zij gingen totdat zij kwamen bij Gedôr-Baäl ten oosten der vallei," dan is alles in orde. Eene prolepsis is en blijft het altijd; wij zouden gezegd hebben: „bij de plaats, waar later Gedôr-Baäl gebouwd werd;" maar een Hebreër spreekt zoo niet en in zijne taal is niets gewoner dan zulk eene prolepsis. Uit vele voorbeelden kies ik er een dat ons niet van ons onderwerp afbrengt. In I Sam. 7 staat het verhaal hoe de Israëlieten bij den „steen van den helper" eene overwinning op de Filistijnen behaalden; eerst toen kreeg de steen dien naam. Desniettemin wordt „de steen van den helper" in twee vroegere verhalen (I Sam. 4, 1 en 5, 1) reeds zoo genoemd, ofschoon hij in dien tijd nog zoo niet heette; hij wordt bij anticipatie, „vorausgreifend" zooals Thenius te regt zegt, zoo genoemd.

De slag, weten wij nu verder uit de Chroniek, had plaats „ten oosten der vallei," d. i. van die enge vallei waarin het heiligdom van Baäl gebouwd werd en waarin thans de tempel en de stad liggen. Derhalve moet de slag hebben plaats gehad in het gebergte en wel bij of op dien berg, die thans den naam van Aboe-Qobeis draagt, want die ligt ten oosten der vallei.

---

[1] Zie boven p. 43, n. 2.

Deze omstandigheid verklaart den bijzonder hoogen eerbied, dien men voor dien berg koestert, een eerbied dien de Muzelmannen niet anders weten te regtvaardigen dan door te zeggen dat hij de eerste berg is, „die op de aarde geplaatst is," die geschapen is.[1] Het was natuurlijk, dat de Simeonieten veel ophadden met den berg, die het tooneel hunner overwinning geweest was. Ook zijn vroegere naam wordt nu helder. Hij heette oudtijds al-amîn,[2] hetgeen beantwoordt aan het Hebreeuwsche hè-amén. Beide woorden beduiden hetzelfde, namelijk: degeen waarop men staat kan maken, de trouwe vriend die ons in den nood niet verlaat. En hij was inderdaad voor de Simeonieten, toen zij hunne vijanden bestreden, een trouwe vriend geweest. Er is meer. De overlevering zegt dat de zwarte steen — die wel geen aërolith zijn zal, want ik heb nergens eenig spoor gevonden dat de steenen, die de Israëlieten vereerden, aërolithen waren — de overlevering zegt dat de zwarte steen uit den bedoelden berg gekomen is. Is dit zoo, dan ligt het vermoeden voor de hand, dat de zwarte steen even zulk een èben ha-'ézer (steen van den helper) was, als die waarvan in het boek Samuël gesproken wordt. Gelijk de Israëlieten in Palestina de overwinning, die zij op de Filistijnen behaalden, aan den God toeschreven, die den steen bewoonde, welke op het slagveld lag, zoo zullen de Simeonieten hunne zegepraal op de Chamieten en Mineërs hebben dank geweten aan den God van den zwarten steen, en daar beide gebeurtenissen in hetzelfde tijdperk vallen, zoo hebben wij het regt, ze met elkander te vergelijken.

Met volkomene zekerheid is overigens de tijd, waarop de Simeonieten hunne makka rabba, hunne groote slagting aanrigtten en daarna hun tempel bouwden, niet te bepalen. Hun togt zuidwaarts ging ongetwijfeld langzaam, zooals dit bij herdersvolken gewoonlijk het geval is. Of zij zich dus reeds ten tijde van Sauls regering dan wel ten tijde van die van David te Mekka hebben gevestigd, moet ik in het midden laten, en wil men op mijn titel Saul in plaats van David lezen, dan kan ik evenmin bewijzen dat

[1] Sojoetî, *Awâil*, Hs. 474 (1), fol. 1 v.

[2] Azraqî, p. 477, waar men de oorzaak der nieuwe benaming Aboe-Qobeis vinden kan.

men ongelijk heeft, als men van den anderen kant zal kunnen bewijzen dat men gelijk heeft. Maar later kan men de gebeurtenis niet stellen; daartegen zou eene zeer merkwaardige traditie pleiten. Mohammed namelijk, die in die oude zaken zeer veel belang stelde en die ze stellig zoo goed kende als men ze in zijn tijd nog kennen kon — Mohammed zeide, dat het Mekkaansche heiligdom veertig jaren vóór den tempel van Salomo gebouwd was.[1] Dit is geen verzinsel, want het komt met alles wat wij tot nu toe gevonden hebben veel te naauwkeurig overeen, dan dat het een verzinsel zou kunnen zijn; het was eene oude traditie der Simeonieten, die te Mekka was blijven hangen. Nu is veertig wel een rond getal, en men kan er een paar jaar op afdingen of een paar jaar aan toevoegen; maar in allen gevalle is dan de tempel gebouwd ten tijde van Davids regering, want Salomo begon den Jeruzalemschen tempel te bouwen in het vierde jaar nadat hij koning geworden was, en zijn vader had veertig jaren geregeerd. Daarenboven moeten de woorden der Chroniek: „deze waren hunne steden totdat David koning werd," ons bewegen, de verbanning der Simeonieten niet vroeger dan in den laatsten tijd van Sauls regering te stellen.

Met de plaats der Chroniek zijn wij ten einde, maar nog niet met de bewijzen voor onze stelling.

Ik begin met de namen van Mekka. Vooreerst hebben wij q â d i s. Die naam is stellig niet Arabisch. Wel heeft de Arabische taal den wortel q-d-s, maar een vorm q â d i s, die h e i l i g e p l a a t s zou beteekenen, heeft zij niet en kan zij etymologisch niet hebben. Q â d i s is de overschrijving, volgens de gewone regels der klankverwisseling, van het Hebreeuwsche woord q ô d e š, dat h o o g h e i l i g, a a n G o d t o e g e w i j d beduidt.[2] Juist omdat het woord niet Arabisch is, hebben de Arabieren er geen weg meê geweten. Zie hier wat Bekrî geeft:[3] „Korâ' zegt, dat

[1] Azraqî, p. 301—2; Beidhâwî op Sur. 3, vs. 90.

[2] Verg. boven, p. 77.

[3] HS. 421, I, p. 145.

al-Qâdis een van de namen van Mekka is. Een ander zegt, dat die naam is afgeleid van q a d d a s a, d. i. z u i v e r e n, omdat zij (Mekka) van de zonden zuivert." [1] In dat geval, d. i. als het woord van den tweeden vorm van q a d a s a was afgeleid, zou het m o q a d d i s (of beter m o q a d d i s a) moeten zijn, en niet q â d i s. Maar nu volgt bij Bekrî deze vreemde zin: „Korâ' zegt: eenigen verhalen, dat zij a l - q â d i s î j a genoemd is, omdat een gedeelte van het volk van Q â d i s, in het land Chorâsân, zich daar heeft nedergezet." Dit klinkt inderdaad allerzonderlingst, want dat er ooit eene volkplanting uit het zoo ver verwijderde Chorâsân, uit het oosten van Perzië, naar Mekka zou gekomen zijn, daarvan is niet het allerminste bekend, en de zaak is op zich zelve hoogst onwaarschijnlijk. Zullen wij dus het berigt als eene dwaze fabel verwerpen? Daartegen zou ik moeten protesteren; er heeft een misverstand plaats gehad, maar er schuilt waarheid in het berigt en ik leg beslag op Chorâsân ten behoeve der Simeonieten, want eene hunner steden in Kanaän heette Kôr-'âšân. [2] Men ziet dat de naam der Simeonitische stad te Mekka in aandenken gebleven was; men wist nog dat menschen uit Kôr-'âšân zich daar oudtijds hadden nedergezet; maar waar dat Kôr-'âšân lag, wist men niet meer, en toen nu de Muzelmansche Arabieren Perzië aan zich onderwierpen, hebben zij, zooals zeer natuurlijk was, de Perzische provincie Chorâsân met het Kanaänitische Kôr-'âšân verward.

Een andere naam van Mekka was n â d z i r, ناذر. Ook dit is geen Arabische vorm. N a d z î r zou Arabisch zijn en aan God gewijd beteekenen; maar n â d z i r heeft den vorm en de beteekenis van een participium activum, hetgeen niet te pas komt. Ook dit woord, met de i m â l a als n é d z i r uitgesproken, [3] is Hebreeuwsch. Het is n é d e r, dat zoowel ge-

[1] سمّيت بذلك من التقديس وهو التطهير لانّها تطهّر من الذنوب.

[2] I Sam. 30, 30. Volgens Gesenius zou de naam *fornax fumans* beduiden. Verkort luidt hij 'Âšân, Jos. 15, 42; 19, 7; I Chron. 4, 32; 6, 44 [59].

[3] Het Arabisch heeft geen teeken om de lange é uit te drukken. De Spaansche namen met é worden dan ook gewoonlijk met dat teeken geschreven, dat wij als á uitspreken.

lofte beduidt, als datgene wat, ten gevolge eener gelofte, aan de godheid gegeven, gewijd wordt. Hiermede moet men de boven[1] aangehaalde plaats uit Numeri vergelijken. Het heet daar, dat de stammen Simeon en Juda, eer zij den slag tegen de Kanaänieten van Çefath aanvingen, eene gelofte (néder) „aan Jehova" deden, dat, als hij hun dit volk overleverde, zij hunne steden tot ḥérem zouden maken. Hoogstwaarschijnlijk hebben ook de Simeonieten, eer de slag met de Chamieten en Mineërs begon, eene dergelijke gelofte gedaan — evenwel niet aan Jehova (die ook in Numeri niet genoemd had moeten worden), maar aan Baäl, want hem was de tempel gewijd, dien zij bouwden, en hij was toen ter tijd nog de hoofdgodheid der Israëlieten.

Mekka draagt nog twee andere namen, namelijk Çelâḥ of Çelâhi,[2] en Sîl, of, met de terminatie, Sîlo.[3] Mijns inziens zijn dit twee schrijfwijzen van denzelfden naam. In het Arabisch toch wordt de ç (ص) zeer dikwijls met de s (س) verwisseld,[4] zoodat dus het onderscheid tusschen de twee schrijfwijzen zich tot de vormen Selâh en Sîlo bepaalt, en juist die beide vindt men terug in den Hebreeuwschen eigennaam, die, zoo ik meen, bedoeld is, namelijk het bekende Silo, dat in het Hebreeuwsch op vier manieren geschreven wordt: Śîloh, Śiloh, Śîlô en Śilô. Etymologisch is er tegen deze combinatie geen bezwaar, want de overgang van ô in â is regelmatig, en uit een historisch oogpunt is het zeer ligt verklaarbaar dat de Simeonieten aan hunne heilige plaats den naam van Silo gegeven hebben. Silo toch, in het gebied van den stam Efraïm, was bij de verovering van Kanaän de groote legerplaats der Israëlieten geworden, nadat zij die van Gilgal verlaten hadden, en daar bevond zich geruimen tijd, van Josua af tot Samuël toe, het groote heiligdom van Baäl, de tabernakel. Daarheen

---

[1] Zie p. 46.

[2] Azraqî, p. 197; Belâdzorî, p. 52 ed. de Goeje; Bekrî, HS. 421, I, p. 144; II, p. 129.

[3] *Marâçid*, II, p. 80 ed. Juynboll.

[4] Zie Bekrî, I, p. 4; Hamaker, *Incerti auctoris liber de expugn. Memphid et Alexandr.*, p. 87—8; Tuch, *Die Genesis*, p. 213.

hadden dan ook de bedevaarten van het geheele volk plaats, en bekend is het vers in het gedicht op de stammen uit den Rigtertijd: „De schepter (de hegemonie) zal van Juda niet wijken, zoolang men naar Silo komt;"[1] — eene zegswijze die met nooit gelijk staat, want men kon zich niet voorstellen dat die bedevaarten ooit zouden ophouden. Het is dus zeer natuurlijk, dat de Simeonieten in Arabië aan de plaats waarheen zij bedevaarten deden, den naam gaven dien de grootste heilige plaats in Kanaän droeg.

Mekka heet ook Barra,[2] een naam die eveneens aan de heilige bron Zamzam gegeven wordt.[3] Arabisch is hij niet. Barra zou het vrouwelijk zijn van barr, maar dit beduidt weldadig, regtvaardig, en kan alleen van personen gezegd worden; daarenboven zou bij het woord, als het Arabisch was, het Arabische lidwoord moeten staan. Ook dit woord is Hebreeuwsch; bara (בָּרָה), het vrouwelijke van bar,[4] beduidt uitverkoren, zuiver, heilig, een zeer gepaste naam zoowel voor Mekka als voor de bron.

Vier of vijf andere namen van Mekka meen ik te moeten zamenvatten, omdat ik ze voor varianten van hetzelfde woord houd. Vooreerst Bâssa, met het Arab. artikel al-Bâssa. Arabische philologen hebben dit woord voor een bijnaam, een eerenaam van Mekka gehouden, zooals Mekka er inderdaad verscheidene heeft. Volgens eenigen zou die naam beduiden de brekende, „omdat Mekka degenen, die daar boosheid of ketterij bedrijven, breekt;"[5] volgens anderen zou het zijn de wegdrijvende, want, zeggen zij, „te Mekka kwamen geen slechte menschen of zij werden weggedreven."[6] Die verklaringen veroordeelen zich zelve genoeg, ook al gaat

---

1 Gen. 49, 10.

2 بَرَّة. *Chron. Mecc.*, III, p. 18.

3 Azraqî, p. 284, 289, 292, r. 3 v. o.

4 In het Hebr. wordt de *r* gewoonlijk niet verdubbeld, in het Arab. wel.

5 Bekrî, HS. I. p. 145: من اسمائها الباسّة لانّها تبسّ من الحد فيها والبسّ الحطم. Cf. *Chron. Mecc.*, III, p. 18.

6 Azraqî, p. 50.

men de beteekenissen van 't werkwoord bassa niet naauwkeuriger na, dat b. v. niet wegdrijven beduidt, maar zachtkens voortdrijven. Uit dit Bâssa zal Nâssa, dat Azraqî onder de namen van Mekka niet opnoemt,[1] maar dat bij lateren staat,[2] wel door eene schrijffout ontstaan zijn, daar het eenige verschil in het plaatsen van éène punt bestaat (الباسّة en النّاسّة), en uit dit Nâssa schijnt dan, door eene tweede fout, Nâśśâ [3] ontstaan te zijn (النّاسّة en النّاشّة). Men heeft die namen opzettelijk zoo talrijk mogelijk gemaakt en ook schrijffouten er onder opgenomen, omdat men in de veelheid van namen eene eer zag. „Er zijn geene steden," zeide de theoloog Nawawî, „die zoo veel namen hebben als Mekka en Medina, omdat deze twee de edelste der aarde zijn."[4]

Wij houden dus alleen Bâssa over, en dan geeft Bekrî verder Mansâ;[5] beide woorden, of liever hetzelfde woord onder twee vormen, brengen ons tot een Ismaëlitischen stam in Gen. 25.

Drie dier zoogenaamde zonen van Ismaël hebben wij reeds vroeger als Simeonitische stammen of plaatsen herkend, namelijk Mibsam, Miśma' en Doema. In deze orde staan zij Gen. 25, 13 en 14, en op Doema volgt dan onmiddelijk Massâ, dat men tot nu toe te vergeefs heeft gezocht. Ik meen het te herkennen in Bâssa en Mansâ. In Bassa en Massa is dezelfde verwisseling van b en m als in Bakka en Makka, terwijl Mansa de niet gecontraheerde vorm van Massa is, want het laatste is uit Mansa zamengetrokken. Is dit zoo, dan hebben wij in de Spreuken eenige weinige overblijfsels van de literatuur der Simeonieten, want hoofdstuk 31 van dat boek heeft dit opschrift: „De woorden van Lemoeël, den koning van Massa, waarmede zijne moeder hem onderwees."[6] Behalve den naam van Massa,

---

[1] Zie p. 197.

[2] Bekrî t. a. p.; *Chron. Mecc.*, III, p. 18.

[3] Dezelfde t. a. p. Ook النساسة, dat alleen bij Bekrî staat, houd ik voor eene schrijffout.

[4] *Chron. Mecc.*, III, p. 18.

[5] المنساه, met de ه zonder punten.

[6] Dat er zoo vertaald moet worden, heeft Hitzig overtuigend bewezen; zie zijn op-

ontmoeten wij hier ook een echt Simeonitischen naam, maar waarvan het onzeker is of hij Jemoeël of Nemoeël of Lemoeël moet luiden.[1] Ook de maker der spreuken in h. 30, Agur, was uit Massa, maar ongelukkig is de tekst zóó bedorven, dat men niet meer zien kan, wie die Agur eigenlijk was.[2] Ook Hitzig, dien Bertheau volgt, heeft Agur en Lemoeël voor in Arabië gevestigde Simeonieten gehouden; maar hij stelt de emigratie te laat (in den tijd van Hizkia), en daarom maakt hij ook de bedoelde spreuken te jong. Zij volgen op de verzameling der mannen van Hizkia, en daar men, zooals wij gezien hebben, juist in dien tijd in de uitgewekenen veel belang stelde, zoo meen ik dat dezelfde „mannen van Hiskia" ook de spreuken der Simeonieten hebben bijeengebragt. Overigens heeft men het vreemde in de taal dezer spreuken en de arabismen, die zij bevatten, reeds opgemerkt.[3]

Over den naam Koetha kan ik eerst spreken als ik over de Gorhoem zal handelen. Bij die gelegenheid zal ik ook de merkwaardige benaming verklaren, die het heilige gebied in den Koran draagt, namelijk maqôm Ibrâhîm. Er knoopt zich te veel aan vast, dan dat ik dit nu reeds zou kunnen doen.[4] Liever zal ik dus hier de vraag beantwoorden, die de lezer misschien reeds gedaan heeft, of er, naast den dienst van Baäl en van den zwarten steen, te Mekka geen Jehova-dienst was.

Dat die er moet geweest zijn, blijkt reeds uit de namen der Simeonitische opperhoofden in de Chroniek, want daaronder zijn er verscheidene, die met den naam Jehova zijn zamengesteld. Maar er is ook voor den Jehova-dienst te Mekka een stellig bewijs.

---

stel *Das Königreich Massa* in Zeller's *Theol. Jahrb.*, 1844, p. 269—305; over dit punt, p. 276—7. Hem volgt Bertheau, *Die Sprüche Salomo's*, p. XVII.

[1] Zie boven, p. 45 en 46.

[2] Bertheau (t. a. p., p. XVIII) heeft de door Hitzig voorgestelde lezing „niet zonder aarzeling en eerst na ter zijde stelling van steeds op nieuw opkomende twijfelingen" aangenomen. Ik heb de mijne niet kunnen overwinnen.

[3] Met de opmerkingen van Geiger (*Urschrift*, p. 61 vv.) kan ik mij dus niet vereenigen. — Het alphabetische gedicht op de brave huisvrouw (31, 10 vv.) is in Kanaän gemaakt, zooals b.v. uit vs. 24 duidelijk blijkt.

[4] Fârân als naam van Mekka is eene uitvinding der Muzelmansche godgeleerden, zooals duidelijk blijkt uit de *Marâçid*, II, p. 328. Het is uit Gen. 21, 21.

Zooals wij vroeger reeds hebben gezegd, werd Jehova vereerd onder den vorm van gouden stieren of gouden bokken. II Chron. 11, 15: „Jerobeam stelde zich priesters aan der hoogten, en der bokken, en der kalveren." Dit houde men in het oog bij het beoordeelen van het volgende verhaal, dat de Arabische schrijvers ons mededeelen:

Toen de Gorhoem (d. i. de Joden die zich in het Babylonische tijdvak te Mekka hadden nedergezet) genoodzaakt werden Mekka te verlaten, begroeven zij „de twee gouden gazellen, die in den tempel waren," benevens eenige zwaarden en borstharnassen, in de toen uitgedroogde bron Zamzam. In lateren tijd (en wij komen daarop terug) groef Mohammeds grootvader, 'Abd-al-mottalib, de bron weder op, en vond bij die gelegenheid de gazellen, de zwaarden en de borstharnassen. De Qoreisieten eischten toen hun aandeel van het gevondene. Men kwam overeen, dat er om geloot zou worden tusschen den tempel, de Qoreišieten en 'Abd-al-mottalib zelven. Er werd dus (zooals de gewoonte was) bij het beeld van Hobal geloot. De tempel trok de twee gazellen en 'Abd-al-mottalib de zwaarden en borstharnassen; voor de Qoreišieten kwamen nieten uit. 'Abd-al-mottalib gebruikte de zwaarden om daarmede de deur van den tempel te versieren; een der gazellen diende tot hetzelfde doel; de andere kwam in den kuil, in den put, den bér, waarboven Hobal stond, en die is daar gebleven zoo lang die schatkamer geëerbiedigd werd, dus gedurende de twee eerste eeuwen van het Islamisme.[1]

Men ziet dat aan de geloofwaardigheid van dit verhaal niet te twijfelen valt; maar waren die gouden dieren gazellen, zooals de Arabieren meenden? 't Waren zeker dieren met hoorns, en ik wil wel gelooven dat zij niet zóó kunstig gemaakt waren, dat men ze voor bokken moest aanzien; men kon ze, als men niet wist wat zij voorstelden, ook wel voor gazellen houden, die met bokken eene vrij groote gelijkheid hebben. Maar wij behoeven niet in dezelfde vergissing te vervallen als de Arabieren

[1] Zie, behalve vele andere schrijvers, Azraqî, p. 52, 283, 286, 287 (waar r. 10, voor مُشّر gelezen moet worden مِن).

en kunnen gerust zeggen, dat de gouden dieren met hoorns, die ten tijde der Gorhoem in den tempel waren, geen gazellen voorstelden, maar bokken.

Inderdaad, alles wat in dit verhaal staat, is door en door Israëlitisch. Er bevinden zich in het heiligdom zwaarden en borstharnassen. Hetzelfde vinden wij in Palestina; het was daar gewoonte, de wapenen van beroemde vijanden, die men verslagen had, in de tempels te plaatsen. Zoo lezen wij dat de Filistijnen de wapenen van Saul ten toon stelden in den tempel van Astharoth,[1] en dat het zwaard van den door David gedooden Goliath zich in een heiligdom bevond, „gewonden in een kleed achter den Ephod."[2] Eveneens was het de gewoonte der Hebreën, de heilige zaken te begraven, als zij genoodzaakt waren, hunne woonplaats te verlaten. Zoo zegt de overlevering dat de Israëlieten (van het Rijk der tien stammen), eer zij door de Assyriërs in ballingschap werden weggevoerd, de heilige zaken in den berg Gerizim begroeven of in eene spelonk van dien berg verborgen.[3] Zoo werd ook, zegt men, toen de inwoners van Judea naar Babylonië werden gevoerd, het vuur des altaars heimelijk door de priesters in een droogen put verborgen,[4] en nog tegenwoordig begraven de Joden onbruikbaar gewordene synagogenrollen en andere heilig geachte voorwerpen in den grond.

De bokken, die in de bron Zamzam begraven waren, brengen ons op Zamzam zelf. De naam, dien zij oudtijds droeg, is weder een sterk bewijs voor onze stelling. Zij heette Bér-sèba'.[5] De Simeonieten hebben dus aan de heilige bron te Mekka den naam gegeven, dien de heilige bron in hun land, in Palestina, en in het gebied van hun stam droeg. Niets was natuurlijker. Maar de Arabieren zijn door dien Hebreeuwschen naam, dien

[1] I Sam. 31, 10.

[2] I Sam. 21, 10 [9].

[3] Zie Juynboll, *Commentarii in historiam gentis Samaritanae*, p. 70, 115—6.

[4] II Makkab., 1, 19.

[5] Qazwînî, I, p. 200 ed. Wüstenfeld: وكانوا في الجاهلية يقولون لبئر زمزم بئر شباعة. De vokalen geeft Bekrî (I, p. 393, op Zamzam), die het woord letter voor letter voorspelt. Zie ook Azraqî, p. 291, r. 7 v. o. De Arabische schrijfwijze is ook van gewigt voor de uitspraak der Hebr. *'ain* op 't eind der woorden.

zij niet begrepen, in eene groote dwaling vervallen. De naam is onveranderd bewaard gebleven, dat is te zeggen, dat de scherpe sisletter niet volgens de regels der klankverwisseling in de zachtere is overgegaan; ware die regel in dit geval toegepast, dan zouden de Arabieren eene etymologie gezocht hebben in den wortel s-b-' (سبع) en misschien hadden zij er dan wel eene gevonden, die zich eenigzins hooren liet; nu evenwel hebben zij het woord uit den wortel ś-b-' zoeken te verklaren, die verzadigd zijn beteekent, en zijn daardoor tot den dollen onzin vervallen, dat het water der bron den hongerige verzadigt; — eene beteekenis die daarenboven de bedoelde vorm (die in 't Arab. niet bestaat) etymologisch niet zou kunnen hebben, omdat de wortel niet verzadigen, maar verzadigd zijn beduidt. Evenwel, er moest eene etymologie gegeven worden, hoe bespottelijk zij ook was, en zoo is zij dan ook gegeven; men heeft de dwaasheid eenigzins omsluijerd en zoo heet het dan nu, dat Bér-śèba' zoo genoemd is, „omdat haar water de dorstenden lescht en de hongerigen verzadigt."

Over den nieuweren naam Zamzam, die aan het prevelen van gebeden bij de heilige bron zijn oorsprong te danken heeft, zal ik later spreken. Hier merk ik nog alleen op, dat er oudtijds bij de Mekkaansche heilige bron evenzeer een heilige boom was als bij die in Kanaän. Die „groote boom" (دوحة) wordt in al de Arabische fabelen omtrent Hagar en Ismaël, die aan Genesis ontleend zijn, vermeld, maar hij is in lateren tijd door eene soort van kapel vervangen.[1]

Laat ons thans overgaan tot de verklaring der namen die de Simeonieten dragen, en tot eenige opmerkingen over Hagar en Ismaël in Genesis.

Daar, zooals wij vroeger hebben aangetoond, Abraham en Sara geene historische personen zijn, zoo vloeit daaruit van zelve voort, dat ook Hagar en Ismaël het niet zijn kunnen. De geschiedenis toch van de vier perso-

[1] Zie Azraqi, p. 300, r. 4.

nen, die in Genesis die namen dragen, is zoozeer ineen geweven, dat Hagar en Ismaël zonder Abraham en Sara geen geschiedenis meer hebben. Daarenboven hebben wij vier stammen of plaatsen, die in Genesis 25 zonen van Ismaël heeten, als Simeonitisch herkend.

Dat de naam Hagar eene etymologische mythe is, hebben reeds vele geleerden vermoed of stellig gezegd,[1] even als men zulk eene mythe herkend heeft in Ketura, den naam van de vrouw uit wie Abraham op zijn ouden dag, na Sara's dood, zes zonen zou hebben verwekt; want Ketura beduidt wierook en de volken in Arabië, die van haar heeten af te stammen, woonden in het wierookland of dreven althans handel met de producten van Zuid-Arabië, waaronder de wierook de voornaamste plaats innam. Maar het komt mij voor, dat de bedoelde geleerden niet het regte woord tot de verklaring van den naam Hagar hebben gekozen. Zij hebben gedacht aan het Arabische woord hagara, de zijnen verlaten, vlugten (van waar de higra, bij ons Hegira, de vlugt van Mohammed uit Mekka naar Medina). Het is mijns inziens niet waarschijnlijk dat de Hebreeuwsche schrijver dit Arabische woord zou bedoeld hebben; de verklaring moet liever in het Hebreeuwsch zelf gezocht worden dan in eene vreemde taal. En het Hebreeuwsch geeft die. Goer beduidt: ergens als vreemdeling verkeeren; gâr is hiervan het participium en gér het substantivum, iemand die buiten zijn vaderland woont. Dat het Arabische hagara allernaauwst met het Hebr. goer zamenhangt, wil ik in 't allerminst niet ontkennen, en in zekeren zin kan ik mij dus met de gewone opvatting van den naam Hagâr vereenigen; maar eigenlijk is die naam zamengesteld uit het Hebr. artikel en het participium gâr; dus ha-gâr, de uitlandige (want gâr en gér worden meermalen door elkander gebruikt).[2]

Den naam gârîm of gérîm (in 't meervoud) droegen de aartsvaders in

---

[1] Zie b. v. von Bohlen, *Die Genesis*, p. 183; Winer, *Bibl. Realwörterb.*, I, p. 454; Knobel, *Die Genesis*, p. 156.

[2] Geiger (*Urschrift*, p. 358 vv.) wil overal *gér* lezen, maar dit schijnt mij bedenkelijk, en hij zelf erkent: „Durch die kleine Vokaländerung ist der Sinn durchaus nicht geändert."

Kanaän (want het land behoorde hun niet toe), de Israëlieten in Egypte,[1] verder diegenen onder hen, die, na de verovering van Kanaän, zich buiten het gebied van hun stam vestigden, en eindelijk de Simeonieten in Arabië. Wij vinden dien bij de Arabische schrijvers, die aan de Simeonieten of Ismaëlieten de benaming van eerste Gorhoem geven, in onderscheiding van de tweede Gorhoem, de Joden die zich in het Babylonische tijdvak in Arabië nederzetten.

De overgang van gârîm of gérîm in gorhoem of goerhoem (جُرهُم) heeft in den mond van een Arabier niets bevreemdends. Laat ons eerst letten op de invoeging der h. Zij moet verklaard worden uit de adspirerende kracht die aan de letter r eigen is. In het Zend oefent zij die uit op de voorafgaande tenuis en ook op de media gutturalis; b. v. Sanskr. pra, Gr. πρό, Lat. pro, Zend fra; — Sanskr. ugra, Zend ughra; — Sanskr. tri, Gr. τρεῖς, Lat. tres, Zend thri. In het Grieksch daarentegen laat de adspiratie zich na de r hooren; het is de ρ met den spiritus asper; zoo schrijven de Grieken den naam gérîm Γεῤῥαῖοι, Gerrhaei. Eveneens in de Semitische talen, met dit geringe onderscheid, dat de Semieten de adspiratie niet door een teeken, maar soms door de letter h, de ה of ﻩ, aanduiden. Het is de zachtste adspiratie die zij hebben en wordt naauwelijks gehoord. De Sacy, Gramm. arabe, I, p. 25: „Le ﻩ ne représente qu'une aspiration très-légère, et souvent insensible, comme celle de l'h dans ces mots, la Hollande, la Hongrie, où elle n'indique qu'un simple hiatus." Op den overgang van Abram in Abrham, Abraham, hebben wij reeds gewezen. Volkomen analoog is Śerâm en Śerhâm bij Edrîsî.[2] Een ander voorbeeld is het Hebr. beérôth (putten), dat Berehôth geworden is, de naam van den Arabischen Styx in de nabijheid van Ḥadhramauth.[3]

---

[1] Zie b. v. Gen. 15, 13, Levit. 19, 34.

[2] I, p. 200 Jaubert.

[3] Men ziet dat ik ook bij den Arabischen Styx Israëlieten gevonden heb. De bewijzen hiervoor zouden mij te ver afleiden; hier dus slechts ééne opmerking: de engel die bij Berehôth over de zielen der ongeloovigen gesteld is, heet Doema (Qazwînî, I, p. 198): denzelfden naam draagt de engel, die over de dooden gesteld is, bij de Joden (Buxtorf, *Lexicon Talmud.*, p. 510).

Nemen wij dus de naauwelijks hoorbare adspiratie weg, dan houden wij goroem over. Oem is îm, want de î en oe wisselen regelmatig af; zoo wordt het Hebr. Davîd (de bekende koning) in het Arab. Davoed; Elôhîm (God) wordt Lâhoemme; naast Ibrâhîm heeft de Arabier ook Ibrâhoem, en die twee klanken schijnen in zijne taal zóó weinig van elkander te verschillen, dat zij in zijne verzen regelmatig op elkander rijmen.

Zoo is goroem gelijk aan gorîm, en om nu tot gârîm of gérîm te komen, vergelijke men het Hebr. Joseef (Jozef), dat in 't Arab. Josof of Joesoef geworden is; Jona, met de Grieksche terminatie Jonas, dat de Arab. Jonos of Joenoes uitspreken; andere voorbeelden van de verwisseling van a en o hebben wij vroeger gegeven (bl. 84, 85). Reeds onder de Israëlieten moet zij bestaan hebben, want Gilgal wordt door Eusebius en Hieronymus in 't Onomasticon *Γολγώλ* en Golgol geschreven. Door de Arabieren werd het woord eveneens uitgesproken, zooals men later zien zal.

En nu Ismaël. Hoe kwamen de Simeonieten aan den naam van Ismaëlieten, want dat zij dien droegen is ontwijfelbaar? De zaak is niet moeijelijk te verklaren. De naam Simeon, in het Hebr. Ṡim'ôn, is van den wortel ṡama' (hooren) afgeleid. Welk begrip het Hebr. in dat tijdperk der taal, dat te oud is dan dat wij het zouden kennen, in dit geval aan den uitgang ôn hechtte, kunnen wij niet meer bepalen, en ik twijfel of Ṡim'ôn wel verhooring beteekende, zooals Gesenius opgeeft; eer zou ik nog met Nöldeke[1] aan den uitgang ôn eene adjectieve kracht toeschrijven; maar ook in dit geval ontsnapt ons de ware kracht die het woord voor den ouden Hebreër moet gehad hebben. Hoe het zij, namen, die van ṡama' zijn afgeleid, vindt men herhaaldelijk in het berigt der Chroniek; geen enkele andere wortel komt zóó dikwijls in de Simeonitische eigennamen voor. Men vindt: Miṡma', Ṡim'î, Ṡema'ja, en ook Jiṡma'ël (bij ons Ismaël); want zóó heeft de Alexandrijnsche vertaler in vs. 36 voor zich gehad, niet Jesîmiël, zooals in onzen tekst staat, en zoo moet er gelezen worden, want Jesîmiël bestaat niet. Is nu de naam Ismaëlieten van dien Ismaël

[1] In de *Zeitschr.* d. D. M. G., XV, p. 806.

afkomstig, die in de Chroniek genoemd wordt onder diegenen, „die tot groote vermaardheid zijn gekomen, als vorsten in hunne geslachten?" Heeft eerst een gedeelte, later de geheele stam zich naar hem genoemd? Onmogelijk zou dit niet zijn; maar toch zou ik liever Jiṡma'ël (God hoort) als eene verandering van Ṡim'ôn beschouwen. Ik meen dat de naam gewijzigd is, opdat hij een tegenhanger zou zijn van Israël (Jisraël), God strijdt, en dat de Simeonieten, in tegenstelling van hunne broeders, die hen verbannen hadden, een naam van eene even bepaalde beteekenis en die eene groote overeenstemming in klank had, hebben aangenomen.[1]

De naam Ismaëlieten is evenwel geen ethnographische gebleven; hij is een geographische geworden, waarmede in 't algemeen de volken van Noord-Arabië werden aangeduid; hij heeft dus eene veel uitgebreider beteekenis gekregen dan hij oorspronkelijk had en wordt dan ook bij anticipatie gebruikt. In het O. T. worden de Midianieten Ismaëlieten genoemd,[2] ofschoon volgens Genesis 25 Midian niet van Ismaël, maar van Abraham en Ketura afstamde. Zeer zeker zijn ook de twaalf stammen of plaatsen, die Gen. 25, 13—15, zonen van Ismaël worden genoemd, niet alle Simeonitisch. Wij hebben daaronder vier gevonden die het waren, en het verdient welligt eenige opmerking dat de Joodsche overlevering aan Ismaël geen twaalf, maar juist vier zonen toeschrijft.[3]

Met den naam ha-gârîm of ha-gérîm is het bij verloop van tijd eveneens gegaan als met dien van Ismaëlieten: hij heeft eene veel wijdere beteekenis gekregen, en daar er in het Babylonische tijdvak nieuwe gérîm in Arabië kwamen, zoo laat zich dit nog gemakkelijker verklaren. In een der jongste boeken van 't O. T., namelijk in de Chroniek, en in een zeer laten

---

[1] Jiṡma'ël staat tot Jisraël in dezelfde verhouding als Ṡema'ja tot Seraja (Serajahoe). — Wanneer de lezing in I Chron. 2, 17 goed is, en dus de man van Abigaïl was Jether de Ismaëliet (vg. Geiger, *Urschrift*, p. 361—2), dan behoeft men toch niet aan een Simeoniet te denken; Ismaël was een gewone naam en het een of het ander geslacht in Palestina kan zeer wel het patronymicum Ji'ma'ëlî gedragen hebben. Dat eene Israëlitische vrouw met een gebannene zou gehuwd geweest zijn, is niet waarschijnlijk.

[2] Zie de plaatsen bij Winer, RWB., I, p. 617.

[3] Zie Beer, *Leben Abraham's*, p. 51.

Psalm wordt het woord gebruikt van de Arabische volken in 't algemeen, [1] ook van diegene, die vóór de verbanning der Simeonieten reeds bestonden, want schrijvers zooals die der Chroniek, waren gewoon, de benamingen, die in hun tijd bestonden, op volken van den grijzen voortijd toe te passen; maar hij was met de beteekenis van 't woord zoo weinig bekend, dat hij niet wist, dat het Hebr. lidwoord er reeds inzat en er dit dus nogmaals bijvoegde. Niets was overigens bij de Joden gewoner dan het overbrengen van een naam op een ander volk. Allerlei volken zijn door hen (en op hun voorbeeld door de Arabieren) in lateren tijd Amalekieten genoemd, en zoo is ook de naam van Hagarenen overgegaan op de Hongaren, die van Ismaëlieten op de Turken. [2]

De vraag waarom de Simeonieten en hunne geschiedenis uit de heilige boeken verdwenen zijn en door Ismaël en Hagar zijn vervangen, kan op tweederlei wijze beantwoord worden. Men kan het toeschrijven òf aan onkunde, òf aan een bepaald plan. Het is mogelijk dat men in het midden der vijfde eeuw v. Chr. — want ouder zijn de Abrahamsverhalen in geen geval — de geschiedenis der Simeonieten vergeten was, en dat de makers van Genesis het stuk uit Hizkia's tijd, dat de Chroniekschrijver voor ons bewaard heeft, niet kenden. Men zou dan verder moeten aannemen, dat zij toch getroffen waren door een paar onloochenbare bewijzen van verwantschap (waarop wij aanstonds terugkomen) tusschen een gedeelte der zoogenaamde Ismaëlieten en de Hebreën, en dat zij daarom die verwantschap hebben willen verklaren. Ik voor mij moet evenwel bekennen, dat die hypothese mij niet geheel aannemelijk voorkomt. Het volk, de massa — dit is ook mijne meening — wist van de Simeonieten niets meer; het had hen in het tijdperk van twee en eene halve eeuw, dat tusschen Hizkia en het opstellen der Abrahamsverhalen inligt, vergeten. Maar waren de geleerden in hetzelfde geval? Ik zou dit betwijfelen en veeleer vermoeden, dat de redacteurs der heilige schriften opzettelijk de Simeonieten en hunne emigratie

---

[1] Eveneens Bertheau (*Die Bücher der Chronik*, p. 55): „In der Chronik eine allgemeine Bezeichnung der Stämme im nördlichen Arabien."

[2] Zie Buxtorf, *Lex. Talmud.*, p. 594.

hebben weggecijferd. Nog in zeer laten tijd hebben de schriftgeleerden de ballingen, die wij uit Aquila, Symmachus en Theodotion hersteld hebben, uit Jesaja doen verdwijnen, gelijk zij in vroegeren tijd hunne verbanning niet in het boek Samuël hebben vermeld. De reden ligt voor de hand. Erkende men de Simeonieten voor hetgeen zij waren, dan kwam juist datgene aan den dag, wat men, zoo zorgvuldig mogelijk, trachtte te bewimpelen; dan bleek het, dat de voorstelling, volgens welke het zuivere Jehovisme, van Mozes tijd af aan, de voornaamste godsdienst geweest was, met de geschiedenis niet overeenkwam. Men wilde, men kon de Ismaëlieten, die men als afgodendienaars beschouwde,[1] niet erkennen als Israëlieten die in Sauls tijd waren uitgeweken; maar aan den anderen kant kon men toch hun Hebreeuwschen oorsprong niet geheel loochenen, want daarvoor pleitten twee zaken: de taal, die zij spraken, en de besnijdenis. De omliggende volken toch, de andere bewoners der woestijn, waren onbesneden;[2] de besnijdenis was geen Arabisch gebruik, en dat de Arabieren het van de Simeonieten hebben overgenomen, bewijst reeds het woord dat in hunne taal besnijden uitdrukt, namelijk chathan. Oorspronkelijk heeft het die beteekenis niet gehad; ḥathan in het Hebr. beduidt zijne dochter ten huwelijk geven en die beteekenis toont ook het Arab. in de afgeleide vormen; maar ḥathan damîm, eigenlijk bloed-bruidegom, is, om zoo te zeggen, de Hebr. kunstterm voor besnedene, „want het was," zooals de oude Joodsche geleerden zeggen, „de gewoonte der vrouwen, hun zoon, als hij besneden werd, bruidegom te noemen." En dat juist de besnijdenis, die onder de Simeonieten gewoonte was, voor de opstellers der Abrahamsverhalen van groote beteekenis was, toonen zij zelve, als zij zeggen (Gen. 17, 23—27) dat de negen-en-negentig jarige Abraham en zijn zoon Ismaël, die toen dertien jaren oud was, op denzelfden dag besneden werden.

---

[1] De Joodsche overlevering zegt nog, dat Ismaël in 't ouderlijke huis zich aan afgoderij overgaf. Beer, *Leben Abraham's*, p. 49.

[2] Zie Jerem. 9, 25 en 26, en Hitzig op die plaats. Toen in lateren tijd de Joden de Idumeërs en Itureërs overwonnen hadden, dwongen zij hen, zich te laten besnijden; zie Winer, RWB., I, p. 158, n. 3.

Den Hebreeuwsche oorsprong der Simeonieten geheel ontkennen, kon men dus niet; maar om dan toch de zaak zooveel mogelijk te bewimpelen, plaatste men hun uittogt uit Kanaän in den mythischen voortijd. Daartegen bestond geen overwegend bezwaar; integendeel, de ijdelheid van den Hebreër, die zich vooral in Genesis 25 vertoont, verleidde hem er toe, Abraham tot den stamvader van eene menigte volken te maken, die met de Hebreën niets verder gemeen hadden dan dat zij, even als deze, tot het Semitische ras behoorden.

Het is mijn doel niet, de latere geschiedenis der Simeonieten of Ismaëlieten na te gaan, want behalve dat daaromtrent weinig met zekerheid te zeggen is, zoo moet ik mij bij Mekka bepalen. Een paar opmerkingen wil ik evenwel mededeelen.

De Simeonieten of Ismaëlieten verdwijnen langzamerhand uit de geschiedenis. De tweede Gorhoem woonden nog met hen zamen, zooals men in de Arabische berigten vindt, maar verder hoort men niet meer van hen. Waarschijnlijk zijn zij zamengesmolten, gedeeltelijk met de tweede Gorhoem, gedeeltelijk met Arabische stammen, en eindelijk ook met de Joden, die in den Romeinschen tijd in Arabië kwamen. Degenen onder hen, die in het laatste geval verkeerden, zullen dan wel den Pentateuch hebben aangenomen, Joden geworden zijn in den religieusen zin van 't woord. De Joden toch deden steeds hun best om de Israëlieten, die hun godsdienst niet beleden, te bekeeren. Zoo kwamen Joodsche rabbi's bij de nakomelingen der Israëlieten van de tien stammen die in Kurdistan woonden, en arbeidden onder hen met zulk een goeden uitslag, dat zij bijna allen het Jodendom aannamen.[1] Iets dergelijks zal, dunkt mij, ook wel in Arabië gebeurd zijn, en ik geloof niet, dat de Joden veel moeite zullen gehad hebben om den Pentateuch door de afstammelingen der Simeonieten te doen aannemen. Er waren in dat boek oude bestanddeelen, en de volken zagen

[1] Zie Juynboll, *Commentarii in hist. gent. Samar.*, p. 28 vv.

in dien tijd niet zeer naauw toe, of alles wel oud was. Een schijn was genoegzaam. De Arabieren die in Syrië woonden en Christenen waren, vergeleken den Koran met het Evangelie; zij bevonden dat hij daarmede overeenkwam en werden Muzelmannen.[1]

Men zou verder moeten aannemen, dat een gedeelte der Simeonieten naar Afrika gegaan is, wanneer men staat kon maken op het berigt dat Tarîf, die in het begin der achtste eeuw over twee Berbersche stammen koning was, tot den stam Simeon behoorde.[2] Geheel onwaarschijnlijk is dit berigt niet. Wel kunnen wij, uit gebrek aan documenten, niet bepalen wanneer en bij welke gelegenheid die Simeonieten westwaarts zouden getrokken zijn; maar er zijn bij de familie van Tarîf merkwaardige verschijnselen, die voor de waarheid van het berigt schijnen te pleiten. De namen zijn meerendeels Hebreeuwsch — Çâliḥ, Elias, Jonas, Elisa — maar de godsdienst dier menschen was niet de Joodsche. Tarîf was Muzelman, maar zijn zoon Çâliḥ werd de stichter van een nieuwen godsdienst. Tegen deze argumenten staan evenwel andere over. Vooreerst de naam Simeon, die sinds lang in Ismaël veranderd was. In de tweede plaats is het niet bewezen, dat het geslacht van Tarîf tot Simeon behoorde; het wordt gezegd, maar de bewering wordt met geene bewijzen gestaafd, en er is een ander berigt dat twijfelingen opwekt.[3] Alles te zamen genomen, zou ik dus den Simeonitischen oorsprong dier familie niet durven aannemen.

---

[1] Bekrî, HS. 421, I, p. 43.

[2] Zie over hem en zijne opvolgers mijn *Islamisme*, p. 231 vv.

[3] Ik bedoel datgene, dat men vindt bij Bekrî, p. 137, r. 16 vv. ed. de Slane.

HET MEKKAANSCHE FEEST.

Men weet dat de Arabische godgeleerden getracht hebben, met behulp van het verhaal in Genesis omtrent Hagar en Ismaël en van eene Joodsche legende, die van eene reis van Abraham naar Arabië spreekt, de overoude plegtigheden van het Mekkaansche feest, die Mohammed met eenige wijzigingen in het Islamisme opnam, te verklaren en op Hagar, Abraham en Ismaël terug te voeren. Die legenden heb ik elders vermeld,[1] en het dwaze er van aan te toonen zou overbodig zijn; iedereen, die ze leest, ziet dadelijk hare ongerijmdheid in.

Maar ofschoon het duidelijk is, dat de Arabieren zich zeer hebben vergist, zoo is het desniettemin eene hagchelijke taak, eene betere verklaring te geven. Het onderwerp toch is geheel nieuw; niemand heeft er zich aan gewaagd, en zelfs het eerste wat er te doen viel, namelijk het verzamelen der verklaringen, die de Arabische philologen van de namen geven, waarmede de plegtigheden worden aangeduid, is nog niet geschied. Daarenboven zijn wij niet zeker, dat de plegtigheden zelve in den heidenschen tijd

[1] Zie mijn *Islamisme*, p. 93—96.

steeds zóó gebleven zijn als zij oorspronkelijk waren. Groote veranderingen zullen zij wel niet hebben ondergaan, want het ligt in den aard der zaak, dat dergelijke heilige feesten iets zeer stabiels hebben; maar kleine wijzigingen kunnen er hebben plaats gehad, daar de Arabieren de reden van hetgeen zij verrigtten niet begrepen, en de ware beteekenis van 't feest hun zóó onbekend was, dat daaromtrent zelfs geene enkele overlevering bestaat, want de Muzelmansche legenden verdienen dien naam niet. Nu brengt ons vorige hoofdstuk ons wel van zelve tot de veronderstelling, dat het Mekkaansche feest door de Simeonieten moet ingesteld zijn; maar met die hypothese stuiten wij weder op eene andere zwarigheid, namelijk onze onbekendheid met de feesten der oude Israëlieten, want het is dikwijls bewezen, dat de verordeningen omtrent de feesten, die in den Pentateuch voorkomen, in vele gevallen met elkander in strijd zijn en voor de feesten verkeerde motieven opgeven. Waarschijnlijk zijn zij, in dien vorm waarin de Pentateuch ze heeft, van tamelijk jonge dagteekening, en ten tijde van Saul, toen de Simeonieten Kanaän verlieten, bestonden zij stellig niet.

De zwarigheden zijn dus zeer groot, en het zou zeker voorzigtiger zijn dergelijke moeijelijke vragen stil te laten rusten; maar redeneerde men altijd zóó, dan zou datgene, wat een raadsel is, ook altijd een raadsel blijven. Ik waag dus eene poging om de beteekenis van het Mekkaansche feest te verklaren, maar meen dan ook op eenige toegevendheid te mogen rekenen.

Volgens mijne meening is het Mekkaansche feest eene navolging van het feest van den Gilgal, en was het laatste ingesteld tot herinnering aan datgene wat de Israëlieten verrigt hadden toen zij Kanaän in bezit namen. Het is dus noodig, vooraf de berigten over den Gilgal te vermelden.

De plaats, die door dien naam werd aangeduid, lag tusschen den Jordaan en Jericho, volgens Josephus tien stadiën van de stad en vijftig stadiën van de rivier verwijderd. Het was geene stad en geen dorp, want men heeft daar nooit het minste spoor van een stad of dorp gevonden;[1] het was al-

[1] Geheel onjuist bij Winer, RWB., I, p. 430: "Eusebius fand noch Trümmer der Stadt," want Eusebius (*Onom.*, p. 142) spreekt alleen van een τόπος ἔρημος.

leen wat de naam zelve aanduidt, namelijk: een ronde steenhoop; eene beteekenis die allerduidelijkst is in den Arabischen eigennaam Dâra-golgol, want dâra beduidt ronde hoop; het woord golgol (ook Eusebius en Hieronymus geven die uitspraak op), dat in het Arab. deze beteekenis niet heeft, moet door de Israëlieten tot de Arabieren gekomen zijn, en Dâra-golgol is eigenlijk eene tautologie, want beide woorden beduiden hetzelfde. Bij dien steenhoop, den ha-gilgal (want het woord wordt altijd met het artikel geschreven), die heilig was zooals meer dergelijke steenhoopen, sloegen de Israëlieten hunne legerplaats op, nadat zij onder Josua den Jordaan waren overgetrokken, en daar plaatste elke der twaalf stammen eene steengodheid, of, zooals wij het zouden uitdrukken met een woord dat aan een lateren godsdienst ontleend is, een beeld van een heilige. Men kan dit opmaken uit de vergelijking van Jos. h. 4 (waaruit blijkt, dat de steenen twaalf in getal waren en dat iedere steen door een der twaalf stammen daar geplaatst was) met Rigt. 3, 19, waar gesproken wordt van „de fesîlîm, die bij den Gilgal zijn", d. i. van de beelden der Goden. Nadat Gilgal langen tijd de legerplaats der Israëlieten en het middelpunt hunner ondernemingen geweest was, bleef het eene der voornaamste heilige plaatsen en vele gewigtige dingen geschiedden er. Dáár rigtte Samuël de Israëlieten, even als te Beth-el, Mizpa en Rama (ook heilige plaatsen); dáár verzamelde zich het geheele volk om Saul te huldigen en offerde bij die gelegenheid; dáár werden, toen de Filistijnen in aantogt waren, allen bijeengeroepen, die in staat waren de wapenen te dragen; dáár werd Saul door Samuël verworpen; dáár hieuw Samuël den aan de godheid gewijden en tegen zijn bevel gespaarden vorst der Amalekieten in stukken.[1]

Maar hoe heilig Gilgal ook in de oogen der menigte was, en hoezeer het ook dierbaar moest zijn aan het nationale gevoel, omdat dáár de Israëlieten voor het eerst vasten voet in Kanaän hadden gewonnen, voor de profeten,

---

[1] De „zonen der profeten" uit II Kon. 4, 38, ga ik hier met stilzwijgen voorbij, niet omdat ik met Thenius (p. 265 en zijne aldaar aangehaalde verhandeling) dit Gilgal voor een ander houd, maar omdat de wederlegging zijner meening eene te lange uitweiding zou noodzakelijk maken.

de verkondigers van het zuivere Jehovisme, was het eene ergernis, en het kon niet anders, want de herinneringen aan een geheel anderen godsdienst knoopten zich aan Gilgal vast. Amos keurt hetgeen te Gilgal geschiedde af, en de woorden van Hosea zijn nog sterker. „Het toppunt hunner boosheid is bij den Gilgal" zegt hij (9, 15). Maar de tegenstand der Jehovisten baatte niet veel; Gilgal bleef heilig; het was dit nog in de vierde eeuw n. Chr., en de woorden van Eusebius en Hieronymus, die ons dit berigten, zijn zeer merkwaardig.[1] Daar dus de Jehovisten aan de voor hen zoo onaangename zaak niet veel konden veranderen, zoo hebben zij ze, volgens hunne gewoonte, zoo veel mogelijk met de begrippen van den lateren tijd in verband gebragt. Bij den schrijver van het boek Josua zijn de twaalf steenen een gedenkteeken geworden, dat opgerigt was tot herinnering aan het wonder van het droog worden van den Jordaan bij den overtogt der Israëlieten. Om het feest, dat daar oudtijds plaats had, te verklaren (Amos en Hosea spreken van de pelgrimstogten naar Gilgal), liet dezelfde schrijver daar door de Israëlieten van Josua een Pascha houden; — andere zaken stippen wij slechts even aan, zooals de wonderlijke beteekenis die aan het woord ha-gilgal gegeven wordt (de schrijver zelf zal het wel beter geweten hebben) en de besnijdenis der Israëlieten door Josua, die op den elfden dag der maand begon en den veertienden reeds was afgeloopen; „eene volslagen ongerijmdheid," zooals Kuenen[2] te regt zegt, „wanneer wij het groote aantal Israëlieten, die allen onbesneden waren, in aanmerking nemen." Voor de latere Joden waren de fesîlîm, de godenbeelden bij den Gilgal in de plaats van Rigteren (waaraan de Alexandrijnsche Joden en diegenen die na hen Rigteren in het Grieksch vertaalden, nog geen aanstoot namen) eene groote ergernis; daarom hebben de Thargumist en de Rabbijnen er steengroeven van gemaakt. 't Was wel tegen de vaste

---

[1] *Onomasticon*, p. 142—3. Euseb.: *δείκνυται ὁ τόπος ἔρημος ὡς ἱερὸς θρησκευόμενος;* Hieron.: ostenditur usque hodie locus desertus in secundo Jerichus milliario, ab illius regionis mortalibus miro cultu habitus.

[2] I, p. 186.

en eenige beteekenis van 't woord in;[1] maar het aanstootelijke was dan toch weggenomen, en de vinding heeft zóó behaagd, dat zij zelfs nog in onzen tijd door sommigen als de ware vertaling van 't woord beschouwd is, zooals in 't algemeen de zonderlinge opvattingen en verdraaijingen van aanstootelijke plaatsen door de latere Joden, om ligt te begrijpen redenen, het geluk hebben gehad, aangenomen te worden door diegenen, die het beter konden weten.

Van welken aard het feest was, dat bij den Gilgal gevierd werd, weten wij uit het O. T. niet; maar het vermoeden ligt voor de hand, dat dáár, waar zoo lang de eerste legerplaats der Israëlieten in Kanaän geweest was, ook hunne eerste bedrijven in Kanaän werden herdacht; want niets was voor den Israëliet aangenamer dan de overwinningen te vieren, die hij op zijne vijanden behaald had; zoo werd b. v. in lateren tijd de twaalfde Adâr gevierd als de Trajanus-dag,[2] de dertiende dier zelfde maand als de Nicanor-dag;[3] op den veertienden en vijftienden was het bekende Purimfeest. Dit vermoeden nu zullen wij tot waarschijnlijkheid trachten te brengen door de vergelijking van de plegtigheden van het Mekkaansche feest met het verhaal in het boek Josua. Eer wij evenwel daartoe overgaan, moeten wij eenige opmerkingen maken over den naam dien het feest draagt, en over de woorden, die de feestvierders riepen.

Over het eerste punt kunnen wij kort zijn. Het woord ḥag, waarmede het feest nog heden wordt aangeduid, is zoowel Hebreeuwsch als Arabisch, maar heeft in die twee talen niet dezelfde beteekenis. In het Arabisch is het b e d e v a a r t, p e l g r i m s t o g t, in het Hebreeuwsch f e e s t. Welke beteekenis de ware, de oorspronkelijke is, kan, dunkt mij, niet twijfelachtig zijn; het is die van f e e s t, want eerst moet er een feest zijn en daarvan is dan het gevolg dat men uit andere plaatsen, uit verre oorden, daarheen gaat. Een blik op de wortels חג en حج in de Hebr. en Arab. woor-

[1] Ook geene der verwante talen heeft die beteekenis; de opgaaf van Castel voor 't Syrisch is eene vergissing; zie Gesenius, *Thesaurus*, p. 1116.

[2] Zie Volkmar in zijne Inleiding op Judith.

[3] II Makkab. 15, 36.

denboeken is daarenboven genoeg om ons te overtuigen, dat ḥag een echt Hebreeuwsch woord is, hetwelk door de Arabieren is overgenomen, maar eigenlijk niet tot hunne taal behoort.[1]

Laat ons nu zien of de kreet der feestvierders: labbeika, allâhoemme (beter lâhoemme), labbeika! goed Arabisch is.

Lâhoemme is, zooals wij reeds vroeger gezegd hebben, het Hebr. Elôhîm (God); maar wat is labbeika? Onze Lexica vertalen het met: ik sta gereed om u te gehoorzamen; — hier ben ik en gehoorzaam u.[2] 't Is evenwel de vraag, of het dat beteekenen kan. De beste Arabische philologen zijn met het woord zeer verlegen geweest.[3] De beroemde al-Chalîl ibn-Aḥmed, die in de achtste eeuw n. Chr. leefde, heeft er dit op gevonden: labba beduidt blijven, vertoeven op eene plaats, en tegenover liggen (als men van twee huizen spreekt); labbeika is de accusativus dualis van den infinitivus in een dezer twee beteekenissen, met het pronomen affixum, en de dualis is gebruikt om de beteekenis te versterken (een en andermaal). Aan eene vertaling van het woord volgens die verklaring waag ik mij niet; labbeika wordt zoo een monstrum horrendum et ingens, zoowel wat den vorm als wat de beteekenis betreft. En toch moest men zich hiermede te vrede stellen. „Ik heb niet vernomen," zegt een Arabisch geleerde der negende eeuw, „dat iemand anders dan al-Chalîl het woord verklaard heeft; de anderen, die dezelfde verklaring geven, hebben ze van hem."[4] Joenos evenwel, een tijdgenoot van al-Chalîl, kon zich met dien dualis niet vereenigen en vergeleek met labbeika de woorden عَلَيْكَ en لَدَيْكَ; — een op zich zelf zeer gelukkig denkbeeld, maar dat hem niet

[1] Zoo is ook عِيد (*feest*), dat in het Arab. geheel op zich zelve staat, geen Arab. woord, maar eene verkorting van מועד, dat synoniem is met חג (zie b. v. Hosea 12, 10).

[2] Zie Freytag in voce.

[3] Zie Aboe-'Obaid al-Qâsim ibn-Sallâm, *Gharîb al-hadîth*, HS. 298, fol. 27 r. en v., waar men ook de curieuse verklaring vinden kan, die al-Chalîl van het denominativum لَبَّيْتُ gegeven heeft; Thibrîzî op de *Ḥamâsa*, p. 550, 789 ed. Freytag; Gauharî en de *Qâmoes*.

[4] Aboe-'Obaid t. a. p.

verder bragt. Bij lateren vinden wij niets beters; want of labbeika al in verband gebragt wordt (men weet niet hoe) met لَبَّة, dat men „haren man beminnend" laat beduiden, het helpt ons niets. En wat even erg is als die dwaasheden: op dezelfde wijze zouden dan ook de twee andere analoge woorden, die het Arabisch heeft, moeten verklaard worden, namelijk sa'deika, dat soms met labbeika verbonden wordt,[1] en ḥanâneika. Het eerste zou dus beduiden: uwe twee gelukken, en het andere: uwe twee genaden. Is het noodig veel woorden te verspillen om te betoogen, dat men zoo in den grofsten onzin vervalt?

Éene zaak is zeker, namelijk, dat de drie woorden labbeika, ḥanâneika en sa'deika op dezelfde wijze moeten verklaard worden. Ik durf gerust verzekeren dat men aan dien eisch, als men ze uit het Arabisch verklaren wil, nooit zal kunnen beantwoorden. Beschouwt men ze daarentegen als Hebreeuwsche woorden, dan is de verklaring eenvoudig en gemakkelijk.

De uitgang eika is het Hebr. èka (ֶךָ), een klank dien de Arabieren niet anders kunnen terug geven dan zij met hun ـَيْكَ gedaan hebben.[2] Sa'deika is סַעְדֶךָ uwe hulp; d. i.: geef mij (of ons) uwe hulp, o God! Het werkwoord סָעַד wordt juist van de godheid gebruikt (helpen, steunen), en zoo zijn wij van de beteekenis geluk, die aan het Arab. سَعْد eigen is en die nooit passen kan, verlost; maar daar het Hebr. geen substantief סעד schijnt gehad te hebben (het komt althans in 't O. T. niet voor), zoo is de uitroep sa'dèka niet van de Simeonieten, maar van de tweede Israëlitische kolonie afkomstig. Het woord is namelijk in het Chaldeeuwsch het gewone voor hulp, en de tweede kolonie had, zooals wij later zien zullen, gedurende haar verblijf in Babylonië enkele woorden uit het met het Hebreeuwsch zoo naauw verwante Chaldeeuwsch overgenomen, hetgeen de Hebr. schrijvers, die in of na de ballingschap leefden, ook hebben gedaan.

De beide andere woorden zijn zeer oud en zeer karakteristiek; beide

---

[1] B. v. Qazwînî, I, p. 71.

[2] Men kan ook ֶיךָ schrijven, want meermalen is de jod slechts een teeken voor ֶ; zie Hitzig op Jeremia, p. 359.

drukken het zinnebeeld der godheid uit. Baäl vertoonde zich namelijk op twee wijzen: in de vlam en in den rook, die van het altaar opstijgen, en beide symbolen zijn op Jehova overgegaan. Als Jehova verschijnt, dan toont hij zich in eene vlam of in een rook, die wolk genoemd wordt (Exod. 3, 2; 19, 9). Zoo vertoonde zich de godheid gedurig tijdens den togt der Israëlieten door de Woestijn. Het is namelijk in het Oosten gewoonte, dat men aan een voorttrekkend leger door vuur den weg aanwijst. Zoo verhaalt Curtius, dat Alexander de Groote, toen hij door Babylonië en Susiana trok, eene stang, waaraan een pot met vuur was vastgemaakt, boven zijne tent deed plaatsen; „het was," zegt hij, „een teeken dat door allen gezien kon worden; 's nachts zag men vuur, over dag rook." Op dezelfde wijze reizen tegenwoordig nog dikwijls de karavanen, en ook aan de Israëlieten in de Woestijn werd zóó de weg gewezen, dien zij volgen moesten; maar het vuur dat hun dien wees, was het heilige vuur van 't altaar, het vuur dat in den tabernakel brandde, het heiligdom van Baäl, waarvan de schrijvers van den Pentateuch een heiligdom van Jehova gemaakt hebben, zooals ook de zaak zelve, die zeer natuurlijk was, in de sage een wonder geworden is. [1] In die vuur- en rookkolom woonde de godheid. Num. 14, 14: „En zij zullen zeggen tot de inwoners van dit land, hoe zij gehoord hebben, dat Gij, Jehova, in het midden van dit volk waart; dat Gij, Jehova, van oog tot oog gezien werdt, en uwe wolk stond boven hen; en dat Gij in eene wolkkolom voor hun aangezigt gingt des daags, en in eene vuurkolom des nachts." Uit die wolkkolom spreekt Jehova tot Mozes; Exod. 33, 9; Num. 12, 5; Deut. 31, 15. In Leviticus lezen wij (16, 2), dat Aäron niet ten allen tijde in het heiligdom mag ingaan, „binnen het voorhangsel, tot voor het verzoendeksel, dat op de ark is, opdat hij niet sterve; want in de wolk vertoon Ik mij boven het verzoendeksel." En bij gelegenheid van de inwijding van Salomo's tempel (I Kon. 8, 10—11): „En het geschiedde, toen de priesters uit het heilige uitgingen, dat de wolk het huis van Jehova vervulde. En de priesters konden niet staan om

[1] Vergelijk Knobel, *Exodus*, p. 134—5; Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, II, p. 166 vv.

den dienst te verrigten van wege de wolk; want de heerlijkheid van Jehova had het huis van Jehova vervuld. Toen zeide Salomo: Jehova heeft gezegd, dat Hij in de donkerheid woont." Ook bij Jesaja (4, 5) heet het:

> Dan schept Jehova over het geheele heiligdom van den berg Zion
> en de daar vereenigde menigte,
> Eene wolk en rook [1] des daags,
> En den glans van een vlammend vuur des nachts.

Uit deze voorstelling nu moet men de kreeten labbeika en ḥanâneika verklaren. De rookkolom heet bij de Hebreën altijd 'anân (עָנָן), dat eigenlijk wolk beteekent, maar, zooals uit de aangehaalde plaatsen en uit andere duidelijk blijkt, den rook aanduidt, die van 't altaar opstijgt. Dit 'anân is bij de Arabieren ḥanân geworden, daar ook in 't Hebr. de ח meermalen met de ע verwisseld wordt; zoo zijn עָצַר en חָצַר, עָלַם en חָלַם, עָנַק en חָנַק woorden van dezelfde beteekenis. [2] Met het pronomen van den tweeden persoon is het 'anâneka, uwe wolk, in de aangehaalde plaats Num. 14, 14, waar van den heiligen rook gesproken wordt; in pausa zou het zijn 'anânèka, en dit is ḥanâneika, daar de drie Hebr. uitroepen, die bij de Arabieren zijn overgebleven, alle als in pausa worden uitgesproken, hetgeen ook in den aard der zaak ligt. Even als nu ḥananeika of 'anânèka de aanroeping is van den heiligen rook, zoo is labbeika de aanroeping der heilige vlam. In het Hebr. namelijk heet de zuivere vlam zonder rook, die van 't altaar opstijgt, lahab [3] of lèhaba, maar door menigvuldig gebruik is het woord zamengetrokken, zoodat het (Exod. 3, 2) labba geworden is en dat het Thalmudisch zelfs een werkwoord libba heeft (לִבָּה, het vuur aanblazen). Labbeika is dus לְהָבֵךְ, of zamengetrokken לַבֵּךְ (zooals לוּבִים en לְבִים uit לְהָבִים ontstaan zijn), uwe vlam. De beide Hebr. woorden, waaruit de Arabische uitroepen ontstaan zijn, behooren als opposita bijeen, en zoo vindt men ze dan ook beide in de aangehaalde plaats van Jesaja.

---

[1] „*Wolk en rook*, hendiadys voor *rookwolk*." Gesenius op Jesaja.

[2] Gesenius, *Thesaurus*, p. 436, 977.

[3] Zie b. v. Rigt. 13, 20.

Wanneer dus de feestvierders riepen: „Labbèka, Elôhîm, labbèka," of wanneer zij riepen: „Ḥanânèka, Elôhîm, ḥanânèka," — „Uwe vlam, o God, uwe vlam!" „Uwe wolk, o God, uwe wolk!" — dan riepen zij het allerheiligste aan, dat in den Baäl-dienst bestond, dan riepen zij Baäl zelven aan, zooals hij zich, onder de zinnebeelden van de heilige vlam en den heiligen rook van 't altaar, aan de menschen vertoonde.

Op die wijze, geloof ik, zijn beide woorden op eene veel natuurlijker wijze verklaard dan de Arabieren het gedaan hebben. Het lag in den aard der zaak dat zij ze niet begrepen, daar zij geen Hebreeuwsch kenden, en daarenboven was de ware beteekenis van den ouden godsdienst, sedert den tijd dat de tweede Gorhoem verdreven waren, onder de Arabische stammen, die in hunne plaats kwamen, langzamerhand vergeten, zoodat de Muzelmannen ook niet bij overlevering konden weten, wat labbeika en ḥanâneika beteekenden.

Ook de plegtigheden van het feest, die wij thans moeten nagaan, waren veel te oud en veel te zeer Israëlitisch, dan dat de Muzelmannen hare ware beteekenis zouden hebben kunnen doorgronden. Wij zullen ze, zooals ik reeds gezegd heb, uit het eerste gedeelte van het boek Josua ophelderen; alleen houde men in het oog, dat de volgorde der zaken in het boek en bij het feest niet volkomen dezelfde is.

De zevende dag der maand (in welke maand het feest oudtijds gevierd werd, zullen wij later onderzoeken) heet wel de eerste dag van 't feest, maar is eigenlijk slechts eene voorbereiding.[1] Op den achtsten begint de optogt naar Minâ en Arafa, en die dag heet de dag der therwija (تَرْوِيَة). Dit woord baart groote zwarigheid. Het ziet er uit als een infinitief van den tweeden vorm van روي, dat in den eersten vorm water putten, en (gelijk ook in den vijfden) zijn dorst lesschen of veel drinken beduidt, maar dat in den tweeden zulk eene beteekenis niet heeft. De Arabieren hebben desniettemin aan zoo iets gedacht. Vóór den Islam, verhaalt Azraqî, werd het feest voorafgegaan door markten, die op ver-

[1] Zie mijn *Islamisme*, p. 96 vv.

schillende plaatsen gehouden werden. De laatste was die van Dzoe-'l-magâz; zij begon als men de nieuwe maan had gezien, en duurde acht dagen; op den achtsten dag trok men op naar 'Arafa; „op dien dag dronk men te Dzoe-'l-magâz zoo veel water als men kon; de naam van dag der therwija is daarvan afkomstig; men riep elkander toe: „Drinkt zoo veel water als gij kunt!" omdat er toen te 'Arafa en te Mozdalifa geen water was." „Overigens," voegt hij er bij, „bevonden zich alleen diegenen, die handel wilden drijven, op die markt; de Mekkanen die dit niet verlangden, vertrokken op den bedoelden dag uit Mekka, nadat zij zoo veel water gedronken hadden als zij konden."[1] Zoo althans meen ik zijne woorden te moeten opvatten, volgens de beteekenis die روي in den vijfden vorm heeft;[2] misschien vergis ik mij evenwel en heeft de schrijver niet veel water drinken, maar water putten bedoeld. 't Is tegen het taalgebruik, maar zoo vind ik het bij anderen, b. v. bij Bekrî, die schijnt te zeggen, dat het water te Minâ geput en van daar naar 'Arafa gebragt werd, 't geen weder iets anders is.[3] Volgens Qazwînî,[4] zou de naam hiervan afkomstig zijn, dat op dien dag de waterbak der pelgrims in den tempel gevuld werd, en dat dan de pelgrims zoo veel dronken dat zij hun dorst volkomen leschten. Dus alweder eene eenigzins andere verklaring, en daar in allen gevalle de tweede vorm nooit beteekent wat men hem laat beteekenen, zoo zou ik geneigd zijn, in de verklaringen der Arabische schrijvers niets anders te zien dan

---

[1] Azraqî, p. 129, 130.

[2] Ook de vergelijking van Gauharî en van den *Qâmoes* moeten tot deze opvatting leiden; Gauhari: وسمّي يوم التروية لانّهم كانوا يرتوون فيه من الماء لِمَا بَعْدُ. Evenzoo de *Qâmoes*, behalve dat deze يتروّون heeft.

[3] Zijne woorden zijn (HS., II, p. 113): وكانوا قبل ذلك يحملون الماء من منّي يتروّونه الي عرفات وبذلك سمّوه يوم التروية. Iets dergelijks bij den scholiast op Garîr (Reiske, op Aboe-'l-fedâ, II, p. 643). — Dat men op den dag der therwija uit de heilige bron Zamzam drinkt, zooals bij Reland staat (*De relig. Mohamm.*, p. 114), is eene vergissing; dit geschiedt op 't eind van het feest; zie Azraqî, p. 296, r. 7 v.o., Burckhardt, *Travels in Arabia*, I, p. 173.

[4] I, p. 72.

gissingen, dan pogingen om het duistere woord uit een bekenden wortel te verklaren. Hetgeen mij in dit vermoeden versterkt, is dat Beidhâwî, Qortobî, Zamachšarî en andere commentatoren van den Koran het woord geheel anders opvatten.[1] Beidhâwî zegt: „Men verhaalt dat Abraham in den nacht der therwija iemand zag, die tot hem zeide: God beveelt u uwen zoon te offeren. Toen hij des morgens opgestaan was, overdacht hij (rauwaä, رَوَّأ),[2] of die ingeving van God of van den Satan kwam. Van daar de benaming تَرْوِيَة." Deze uitlegging doet ten minste de taal geen geweld aan, zooals de andere wel doet; dat zij overigens op zich zelve dwaas is, stem ik gaarne toe; maar zij is toch merkwaardig, want er blijkt uit, dat de verklaringen van het woord, die ik zoo even heb medegedeeld, geenszins algemeen werden aangenomen, dat er daaromtrent geene vaste overlevering bestond, en dat een aantal zeer beroemde geleerden de verdraaide beteekenis, die aan den tweeden vorm van روي gegeven werd, niet goedkeurden. In de tweede plaats wijst zij ons op eene eenigzins andere uitspraak, op تَرْوِئَة, als het van رَوَّأ moet worden afgeleid. Ik geloof dat de oude uitspraak theroea تَرُوءَة was en dat men dit, zoo goed het ging, heeft gearabiseerd; maar met die uitspraak verlaten wij het Arabische taalgebied en komen op het Hebreeuwsche.

Op den bedoelden dag begon een groote optogt, en als wij nu vragen waarmede bij de Hebreën zoo iets aangekondigd werd, dan zal het antwoord wel zijn: met bazuingeschal. Welnu, het Hebr. woord daarvoor is juist theroe'a (תְּרוּעָה), en de jôm theroe'a (de dag des bazuingeschals), hetgeen aan 't Arab. jaum therwija, zooals men dan tegenwoordig uitspreekt, beantwoordt, is bij de Joden een feestdag, de eerste dag der eerste maand van het burgerlijke jaar (die in het kerkelijke jaar de zevende is). Wat deze uitlegging regtvaardigt, is, dat men de bazuinen zelve — en wel de echt Israëlitische — in den Mekkaansche tempel te-

[1] Op Soer. 37, vs. 101. Zie ook den *Qâmoes*.

[2] Qortobi: رَوَّي.

rugvindt, ofschoon zij, na de verdrijving der tweede Gorhoem, door de Arabieren niet meer gebruikt werden. De Israëlitische bazuin was namelijk een ramshoorn (een koehoorn was bepaald verboden). „Hij diende" — ik geef hier de woorden van Buxtorf — „tot verscheidene zaken: om de gemeente naar de synagoge te roepen, om den Sabbath, het feest der nieuwe maan, het Pascha enz. aan te kondigen; en het heette, dat die hoorn die van den ram was, die door Abraham in plaats van Izaäk geofferd werd." [1] Twee zulke ramshoorns, waaromtrent dezelfde legende in omloop was, hingen oudtijds op de deur van den Mekkaanschen tempel, later in den tempel aan den muur, en zij zijn daar geweest tot op den tijd van Ibn-Zobeir toe; dus tot op 't eind der zevende eeuw; zij waren toen zóó oud, dat zij bij de aanraking als stof uit een vielen. De Arabieren wisten niet dat het eigenlijk bazuinen waren; zij vereerden en bewierookten ze in hunne onkunde; [2] maar het waren ongetwijfeld de oude bazuinen der Israëlieten, en de tweede Gorhoem zullen wel de legende, dat de bazuinen de hoorns van den ram waren, die Abraham geofferd had, van de orthodoxe Joden (die van de emigratie van den Romeinschen tijd) hebben overgenomen.

Het zou mogelijk zijn, dat de achtste dag der maand alleen daarom de dag des bazuingeschals genoemd is, omdat daarop met de bazuinen het begin van den optogt werd aangekondigd; maar ik geloof dat de eigenlijke reden eene andere was: vergis ik mij niet, dan had oudtijds de zevenmalige omgang om den tempel op dien dag plaats. Thans verrigt men dien in den namiddag van den twaalfden dag der maand; [3] maar deze gewoonte kan onmogelijk de oorspronkelijke zijn, want de twaalfde is eigenlijk geen feestdag meer; reeds op den tienden, na het offeren, is het feest afgeloopen; dan laat men zich scheren en werpt het pelgrimsgewaad af om zijne gewone kleederen weder aan te trekken; de eigenlijke ḥag is geëindigd. [4] Daaren-

---

[1] Buxtorf, *Lexicon Talmudicum*, p. 2501—5.

[2] Zie Azraqî, p. 106, 111, r. 10 en 13, 156; vgl. Qazwînî, I, p. 156.

[3] Burckhardt, *Travels in Arabia*, II, p. 75.

[4] Burckhardt, II, p. 59, 60.

boven, iedereen die tegenwoordig te Mekka komt, is verpligt dadelijk den zevenmaligen omgang om den tempel te verrigten.[1] Het is dus waarschijnlijk, dat men oorspronkelijk het feest met den omgang begon (hetgeen niet uitsluit, dat men dien later herhaalde), en wat elders geschiedt, maakt dit zoo goed als zeker. De zevenmalige omgang is namelijk eene oude Israëlitische, ofschoon door den Pentateuch niet erkende, plegtigheid. Bij een zeker Joodsch feest heeft die nog heden plaats te Moka en op de kust van Malabar. Men gaat dan zevenmaal, met den Pentateuch, de synagoge rond, terwijl men herhaalde malen Psalm 111 zingt.[2] Ook bij het feest, dat de afstammelingen der Israëlieten van het noordelijke Rijk jaarlijks bij het graf van den profeet Nahum te al-Qoeš vieren en dat eenige punten van overeenkomst met het Mekkaansche aanbiedt, heeft dezelfde gewoonte plaats. Men doet, zooals een ooggetuige verzekert, een zevenmaligen omgang om de heilige kist;[3] maar deze plegtigheid geschiedt bij het begin van het feest en wordt later herhaald.

Vraagt men nu wat de zevenmalige omgang te Mekka eigenlijk voorstelt, zoo zou ik, met het oog op de feiten die wij later zullen opmerken, zeer geneigd zijn, die ceremonie in verband te brengen met het eerste wapenfeit dat de Israëlieten in Kanaän verrigtten, namelijk de inname van Jericho. Hoe die inname zich eigenlijk heeft toegedragen, weet men niet. Men heeft gegist, dat de muren ondermijnd waren en dat de omgangen moesten dienen om de aandacht der belegerden af te trekken; anderen hebben gedacht, dat de muren ingestort zijn bij den eersten ernstigen aanval. Iets zekers is daaromtrent niet te zeggen, en in het boek Josua is de zaak als een wonder voorgesteld: zes dagen achtereen doen de Israëlieten met zeven priesters, die op ramshoorns, op bazuinen, blazen, een omgang om de stad; op den zevenden dag gaan zij haar zevenmaal om, en terwijl met kracht op de hoorns geblazen wordt en het volk het krijgsgeschreeuw (dat ook theroe'a

---

[1] Burckhardt, I, p. 171—2.

[2] Israel-Joseph Benjamin II, *Cinq années de voyage en Orient*, p. 107.

[3] Dezelfde, p. 47.

heet en in dit verhaal zoo genoemd wordt) aanheft, stort de muur in. Wat er nu ook gebeurd zij en al kennen wij de ware toedragt der zaak niet, een historische grond zal er voor het verhaal wel bestaan hebben; want een verhaal geheel als mythe te verwerpen omdat er een wonder in voorkomt, strijdt, mijns inziens, tegen de regels der historische kritiek.[1]

Het komt mij dus voor, dat met de voorstelling der inname van Jericho het Mekkaansche feest begon, en in dit geval is de naam, dien die dag draagt, de dag des bazuingeschals, dubbel gepast.

De negende dag der maand heet de dag van 'Arafa, omdat men dan bij of op dien berg vertoeft. Bij 't ondergaan der zon begint de wedloop naar Mozdalifa. Bij de Arabieren heet die ifâdha (افاضة). Dit woord beduidt uitstorten, namelijk: water uitstorten; en de Arabische philologen verklaren ifâdha voor den wedloop door te zeggen, dat het eigenlijk is: zich, zich zelven, uitstorten, en dat zich is weggelaten.[2] Dit berust op de meening der Arabische grammatici, die ook door de Sacy en anderen is overgenomen, dat zekere vierde vormen oorspronkelijk transitief geweest zijn en slechts door het weglaten van hun reflexief complement intransitief geworden zijn. Die meening is evenwel onjuist; zij is vroeger door Ewald verworpen en onlangs door Fleischer, den fijnen kenner der Arabische grammatica, voor goed uit den weg geruimd.[3] Als dit zijne bedoeling geweest was, zou de Arabier

---

[1] Enkele critici doen dat tegenwoordig; dat zij ongelijk hebben, wil ik even met een voorbeeld uit de nieuwe geschiedenis aantoonen. Bij de inname van Oran door Ximenes en zijne troepen in 1509, heeft, volgens vier geleerde en brave ooggetuigen en eene menigte anderen die het door overlevering wisten, de zon verscheidene uren (de meesten zeggen vier) stilgestaan. De kritiek verwerpt het wonder, en te regt, ofschoon geen ander wonder op beter gezag berust; maar daarom ontkent zij toch de inname van Oran en de verdere omstandigheden niet.

[2] Zie de commentatoren op Soer. 2, vs. 194, namelijk Beidhâwî, p. 109 ed. Fleischer, Zamachśarî, p. 137—8 ed. Nassau Lees, Qortobî, HS. 393, II, Baghawî, HS. 394, I.

[3] In zijne aanmerkingen op de Grammaire van de Sacy, p. 153 vv. Hij zegt o. a.: „Wer das تَدْفَعُ in كانت الجاهليّة تدفع من المزدلفة durch تدفع نَفْسَها erklären wollte, würde dasselbe versuchen, wie der, welcher uns gegen unser Sprachbewusstseyn überreden wollte, *das Heer rückt vor*, *l'armée avance*, und *wir zogen gegen den Feind*, *nous poussâmes vers l'ennemi*, seien Abkürzungen von: das Heer rückt *sich* vor, l'armée

den zevenden, en niet den vierden vorm gekozen hebben.[1] Eindelijk kan men volstrekt niet bewijzen, dat het woord افاض ooit in den zin gebruikt is, dien de philologen, en désespoir de cause, er aan gehecht hebben. Het Hebreeuwsch zal ons beter helpen. Gedurende de ifâdha loopt ieder zoo hard als hij kan; er heerscht eene onbeschrijfelijke verwarring; de een duwt den ander omver, en het natuurlijke denkbeeld, dat die zonderlinge wedloop opwekt, is dat van eene ordelooze, wilde vervolging van den vijand. Het Hebr. woord nu, dat aan het Arabische beantwoordt (פוץ in Hiph'îl), beduidt juist verstrooijen, op de vlugt drijven. Wij vinden bij het feest, dat de nakomelingen der Israëlieten van het noordelijke Rijk te al-Qoes vieren, iets dergelijks terug, want het heeft zijn oorspronkelijk militair karakter, dat het Mekkaansche door den Islam verloren heeft (en waarschijnlijk reeds vroeger verloren had), zuiverder bewaard. „Bij het krieken van den dag," zoo verhaalt de reeds aangehaalde ooggetuige, „verrigt men het morgengebed; vervolgens begeven zich de mannen, met dolken, pistolen en geweren gewapend en met den Pentateuch voorop, in wanorde naar een nabijgelegen plateau, ter herinnering aan de afkondiging der Wet, en daar zegt men het gebed Moesâf op.[2] Na den afloop der godsdienstige plegtigheid daalt men van den berg gewapend af; dan zet zich de geheele stoet in beweging en er begint eene echt Arabische fantasia, maar te voet, met hare schilderachtige verwarring, met het geklikklak der wapenen, met de kreeten der strijders, die met elkander schermen te midden der rookwolken die de zon verduisteren." De berigtgever — een stipt orthodoxe Jood, die dat zonderlinge schouwspel, dat zoo weinig met de zoogenaamde Mozaïsche wetgeving strookt, niet zonder leedwezen

---

s'avance, wir zogen *uns* gegen den Feind, nous *nous* poussâmes vers l'ennemi, *ses affaires reculent* eine Abkürzung von: ses affaires *se* reculent; denn rücken, ziehen, avancer, pousser, reculer seien ja ursprünglich transitive Verba."

[1] Dit schijnen de Arab. philologen zelve te gevoelen, als zij het woord met اَنْصَبَ, اندفق verklaren.

[2] Dit is op de Joodsche feestdagen een extra-gebed, dat tusschen den ochtend en den middag plaats heeft.

aanzag — de berigtgever uit het vermoeden, dat die ceremonie van Arabischen oorsprong is. Op zich zelf is dit reeds onwaarschijnlijk; want vooreerst hebben de Arabieren bij hunne godsdienstige feesten zulke spiegelgevechten niet, en in de tweede plaats hebben de Joden zich niet gekenmerkt door het navolgen van de gebruiken van andere natiën, maar integendeel door het hardnekkig vasthouden aan hunne eigene gewoonten. Het vermoeden van den berigtgever werd dan ook niet bevestigd. „Ik rekende mij verpligt," zegt hij, „hieromtrent eenige bedenkingen aan mijne geloofsgenooten mede te deelen, die gewoonlijk groote achting betoonen voor de rabbijnen die uit Jeruzalem komen, en die hun raad en onderrigt op hoogen prijs stellen. Maar ditmaal vond men het genoeg mij te antwoorden, dat die plegtigheden van de hoogste oudheid af aan bestaan hebben en dat men ze moet verrigten tot op de komst van den Messias."

Vraagt men nu welke vervolging op het Mekkaansche feest werd voorgesteld, dan meen ik te moeten antwoorden, dat die vervolging bedoeld is, die in de Israëlitische geschiedenis de beroemdste was en die in tijdorde op de verovering van Jericho en Ai volgde. Vijf koningen der Amorieten, lezen wij in Josua h. 10, namelijk die van Jeruzalem, die van Hebron, die van Jarmuth, die van Lachis en die van Eglon, waren gezamenlijk opgetrokken. Zij werden door de Israëlieten onder Josua geslagen en nu begon eene vervolging, die vreeselijk moet geweest zijn, want zij heeft bij de nakomelingschap een diepen indruk nagelaten en de sage heeft ze met een paar wonderen opgesmukt. Eerst heet het, dat Jehova op de vlugtenden groote hagelsteenen uit den hemel wierp, en „er waren er meer, die stierven van de hagelsteenen, dan die de kinderen Israëls met het zwaard doodden." Vervolgens heet het dat de zon, op het gebed van Josua, een vollen dag stilstond, „totdat het volk zich op zijne vijanden gewroken had; en er was geen dag als deze, te voren of daarna, dat Jehova hoorde naar de stem eens mans." De vijf koningen (die wij straks zullen terugvinden) hadden zich in eene spelonk verborgen; maar Josua zeide: „Houdt u niet op, jaagt uwe vijanden achterna!" En de woeste vervolging ging voort.

Ook het zevenmaal heen en weêr loopen tusschen de twee heuvels al-Çafâ en al-Marwa, dat thans op den twaalfden dag der maand plaats heeft, de zoogenaamde tawâf al-ifâdha (dus: de omgang van het op de vlugt drijven), meen ik als iets dergelijks te moeten beschouwen. Mogelijk is wel de vervolging in Jericho zelf, waar alles neêrgesabeld werd, bedoeld; want dit loopen tusschen de heuvels hangt zamen met den zevenmaligen omgang om den tempel; iedereen die te Mekka komt, moet het dadelijk doen na den omgang; waarschijnlijk begon dus oudtijds het feest met den omgang en met het loopen tusschen de heuvels, en werden beide plegtigheden later herhaald.

Maar het sterkste bewijs voor de stelling dat op het Mekkaansche feest tooneelen uit de verovering van Kanaän werden voorgesteld, ligt in de zonderlingste van al de plegtigheden, het steenen werpen in het dal Minâ op den tienden dag der maand. Men weet dat dit driemaal op verschillende plaatsen geschiedt en dat de reden aan de Arabieren onbekend is, want zeer zeker vergissen zij zich als zij meenen dat de steenen tegen den duivel geworpen worden: de oude Semieten hadden geen duivel; die is van Perzischen oorsprong.[1] Nu vindt men in het verhaal van het boek Josua juist drie steenigingen en geene enkele meer. Vooreerst die van 'Akan, uit den stam Juda. Bij de inname van Jericho was alles ḥérem verklaard; dat is te zeggen: al de inwoners en al het vee moesten worden omgebragt, al het metaal moest aan het heiligdom komen, en de stad moest verbrand worden. 'Akan had zich desniettemin eenige kostbare zaken toegeëigend; toen dit ontdekt was, werd hij naar het dal 'Akor gevoerd en daar door geheel Israël gesteenigd.[2] „En zij rigtten," zoo heet het, „boven hem een grooten steenhoop op, tot op dezen dag." De tweede steeniging is die van den koning van Ai. „Josua," lezen wij, „hing den koning van Ai aan een

---

[1] Ook aan zoogenaamde steenhoopen van Mercurius (waarover men zien kan Selden, *de Diis Syris*, Synt. II, c. 15, Buxtorf, *Lexicon Talmud.*, p. 1262—3) kan onmogelijk gedacht worden, want de zaak is geheel anders.

[2] Vgl. C. B. Michaëlis, in Pott, *Sylloge comment. theolog.*, IV, p. 188—9.

hout, tot aan den tijd des avonds; en toen de zon onderging, gebood Josua, dat men zijn lijk van het hout zou afnemen; en zij wierpen het aan den ingang van de poort der stad, en zij rigtten een grooten steenhoop daarboven op, tot op dezen dag." De derde steeniging — thans door de Arabieren de steeniging van den grooten duivel genoemd — is ook in het boek Josua de grootste: het is die der vijf Amoritische koningen die in eene spelonk waren gevlugt. „Josua doodde hen, en hing hen aan vijf houten staken, en zij bleven aan die staken hangen tot aan den avond. En het geschiedde tegen den tijd van den ondergang der zon, zoo beval Josua, dat men hen zou afnemen van die staken, en hen werpen in de spelonk, waarin zij zich verborgen hadden; en zij legden groote steenen voor den mond der spelonk, tot op dezen zelfden dag."

De uitdrukking „tot op dezen dag," die op het slot van elk der drie verhalen voorkomt, doet mij denken, niet alleen dat de drie steenhoopen in den laten tijd waarin het boek Josua geschreven is, nog bestonden — want dit is onbetwistbaar —, maar ook dat de voorbijgangers gewoon waren er steenen op te werpen. Dit gebruik toch vindt men, ofschoon slechts in één enkel geval, in Arabië terug, namelijk te Moghammas, tusschen Mekka en Tâïf, waar zich het graf van Aboe-Righâl bevond. Wie die Aboe-Righâl was en wat hij eigenlijk misdaan had, weet men niet regt. Volgens eenigen was hij een tyrannieke koning van Tâïf, die in een onvruchtbaar jaar aan eene barmhartige vrouw de geit, met wier melk zij een verlaten wees voedde, ontnam, zoodat het kind van honger stierf. Volgens eene andere en meer algemeene overlevering, was hij de wegwijzer, dien de inwoners van Tâïf aan den koning van Jemen, Abraha, medegaven, toen deze, omtrent het jaar 570 n. Chr., tegen Mekka optrok om den tempel te verwoesten. Hoe het zij, hij was een zeer gehaat man en de Arabieren waren gewoon, steenen op zijn graf te werpen; die gewoonte werd door Mohammed gewettigd, „zoodat iedereen," zegt Qazwînî, „die het graf voorbijging, er steenen op wierp," en dat de dichter Garîr aan zijn mededinger Ferazdaq toewenscht, dat hij na zijn dood eveneens moge behandeld worden, want hij zegt:

Als Ferazdaq zal gestorven zijn, steenigt hem dan, zooals gij steenen werpt op het graf van Aboe-Righâl.[1]

Zeer merkwaardig is het verder, dat de Mekkaansche plegtigheid tot zelfs in kleinigheden met het boek Josua overeenstemt. De tijd van het steenigen wordt bij 'Akan niet opgegeven; maar bij den koning van Ai en bij de vijf koningen wordt uitdrukkelijk gezegd, dat de steeniging plaats had bij den ondergang der zon. Vóór den islam nu werd er met de grootste stiptheid voor gezorgd, dat het steenen werpen op dien tijd begon en niet eerder. „Een der wachters," zegt Ibn-Hiśâm,[2] „wierp den eersten steen, en niemand mogt het doen eer hij het deed. De menschen die haast hadden, zeiden dan wel tot hem: „Sta op en werp, opdat wij het ook kunnen doen;" maar hij antwoordde: „Neen, voorwaar niet, niet eer de zon ondergaat." De haastigen begonnen dan, hem met steenen te werpen, ten einde hem te bewegen, spoed te maken, terwijl zij gedurig riepen: „Kom, sta dan toch op en werp!" Maar hij bleef onwrikbaar, en eerst wanneer de zon onderging, stond hij op en wierp met steenen, en dan volgden de menschen zijn voorbeeld."

Nog een ander punt verdient de aandacht. Er wordt in Josua driemaal gesteenigd (even als op het Mekkaansche feest), maar de laatste maal worden er vijf lijken gesteenigd, dus zeven in 't geheel.[3] Men kon dus ook zevenmaal met steenen werpen, of liever, men kon de laatste steeniging in vijven verdeelen, en oudtijds geschiedde dit werkelijk.[4]

Ook de Hebreeuwsche benaming voor de plegtigheid vinden wij terug, al is dan ook het woord eenigzins verloopen, zooals het met woorden gaat, die uit eene vreemde taal zijn overgenomen.

---

[1] Zie Azraqî, p. 93, Qazwînî, II, p. 73.

[2] Pag. 76—7. Over het woord صوفة zal ik in het volgende hoofdstuk handelen.

[3] Te gelijk met 'Akan worden zijne zonen en zijne dochters (zooals ook zijne ossen, ezels, schapen en zelfs zijne tent) verbrand en gesteenigd; maar deze worden niet bij name genoemd, hetgeen bij de vijf koningen wel het geval is, zoodat de steeniging van 'Akan voor die van één persoon gelden kan.

[4] Zie Azraqî, p. 402. Het heet daar dat 'Amr ibn-Loḥei dit had ingesteld, maar wij weten reeds dat die telkens terugkeerende bewering niets beteekent.

De drie dagen, die men na den tienden in de vallei Minâ doorbrengt als men het verkiest (want eene verpligting is het niet, men kan reeds op den tienden dag der maand naar Mekka terugkeeren), heeten namelijk de dagen van Minâ of de dagen van het thaśrîq (ايّام التشريق).[1] Met de beteekenis van dien infinitivus thaśrîq zijn de Arabieren zeer verlegen geweest, want het perfectum śarraqa heeft geene beteekenis die past. Het beduidt: vleesch in lange stukken snijden, om die in de zon te droogen. Toch hebben eenige Arabische philologen dezen zin aan de benaming dier drie dagen gehecht; het vleesch der geofferde dieren, heet het, wordt op die dagen in de zon gedroogd.[2] Ik erken dat, als men Burckhardt opslaat,[3] deze verklaring eenigen schijn van waarheid verkrijgt, want die reiziger berigt in zijne beschrijving van het Mekkaansche feest, dat het grootste gedeelte van het vleesch der geofferde schapen aan de armere pelgrims gegeven werd, en voegt er dan bij: „De negers en Indiërs hielden zich bezig met een gedeelte van 't vleesch in reepen te snijden en die te droogen, om ze als reiskost mede te nemen." En verder: „Tusschen de kolommen der moskee (te Minâ), waarin arme Indiërs hun intrek genomen hadden, hingen reepen vleesch op touwen te droogen." Maar indien de vermelde verklaring door dit getuigenis een schijn van waarheid verkrijgt, het is dan toch niet meer dan schijn, en schijn bedriegt. Burckhardt spreekt alleen van de negers en de Indiërs, dat is van de onnoozelste en ligtgeloovigste onder de pelgrims; dat de beter ingelichten, de meer beschaafden, de Arabieren, de Syriërs, de Egyptenaars, het vleesch droogen, zegt hij niet; integendeel, de handelwijs der negers en Indiërs schijnt hen geërgerd te hebben, want Burckhardt laat

---

[1] Zoo duidelijk Gauharî: ايّام التشريق وهي ثلاثة ايّام بعد يوم النحر; maar Mohammed heeft veroorloofd, dat men de drie dagen tot twee terugbragt (zie Ibn-Gobair, p. 180 ed. Wright), en thans keert men dan ook op den twaalfden naar Mekka terug.

[2] Ibn-Doreid, *Gamhara*, HS. 321; Gauharî; Motarrizî, *al-Moghrib*, HS. 613; hetzelfde staat bij Qazwînî, I, p. 73, r. 1, waar voor het zinlooze القراين moet gelezen worden القرابين.

[3] *Travels in Arabia*, II, p. 72, 73.

op de aangehaalde woorden deze volgen: „Het gezigt en de reuk waren zeer walgelijk, en vele pelgrims schenen verwonderd, dat zulke onbetamelijkheden geduld werden." Ik zou hieruit opmaken, dat de pelgrims, die uit verre landen komen, het vleesch in reepen snijden en droogen, niet omdat het eene oude gewoonte is, maar omdat nu eenmaal het woord thaśrîq door sommigen zoo verklaard wordt, en omdat de Indiërs en negers van oordeel zijn, dat zij datgene moeten doen, wat het woord volgens die verklaring uitdrukt. En inderdaad, men behoeft de werken der Arabische philologen slechts in te zien om zich te overtuigen, dat dit de ware toedragt der zaak is. Ware het anders, berustte de verklaring, die men van het woord thaśrîq geeft, op eene oude overlevering, op een oud gebruik, dan zouden, hieraan is geen twijfel, alle Arabische philologen in de opvatting van 't woord overeenstemmen; maar dit is in het geheel het geval niet; naast de opgegevene staan drie andere verklaringen, die wij thans moeten mededeelen.

Volgens sommigen dan, hebben de dagen van het thaśrîq hun naam hieraan te danken, dat de offerdieren eerst dan geslagt worden wanneer de zon opgaat, of na zijn opgaan helder aan den hemel schijnt; want شَرَقَ beduidt opgaan en أَشْرَقَ opgaan of helder schijnen (als men van de zon spreekt).[1] Om twee redenen is deze verklaring onaannemelijk: vooreerst, omdat شَرَّقَ volstrekt niet door شَرَقَ en أَشْرَقَ wordt opgehelderd, maar even duister blijft; ten tweede, omdat de dag van het offeren (de tiende der maand) niet tot de dagen van het thaśrîq behoort, zooals de Arabieren zelve uitdrukkelijk getuigen;[2] hoe kunnen dus de dagen van het thaśrîq hun naam ontleenen aan iets dat niet op een dier dagen geschiedt?

Eene derde verklaring vat شَرَّقَ op in den zin van bidden bij 't op-

---

[1] Ibn-al-A'râbî bij Gauharî.

[2] Zie de vroeger aangehaalde woorden van Gauharî, p. 132, n. 1; in eene randnoot op den *Fâïk* van Zamachśarî, HS. 307*a*, p. 597: „Het gebed op den dag van 't offeren heeft niet plaats op een der dagen van het *thaśrîq*"; in een klein werkje over den pelgrimstogt (HS. 616): „Er worden in het geheel 70 steentjes geworpen, 7 op den dag van 't offeren, en 63 op de drie dagen [= de dagen van het *thaśrîq*], 21 elken dag."

gaan der zon, want, zegt men, dit heeft plaats op den dag van 't offeren.[1] Men ziet dat zij aan hetzelfde euvel mank gaat, terwijl het daarenboven zeer twijfelachtig is of شَرَّقَ ooit die beteekenis heeft of zelfs hebben kan; want de verba صَبَّحَ en مَسَّى, die de philologen aanvoeren, mogen al 's morgens, 's avonds komen beduiden,[2] zij beduiden daarom toch nog niet 's morgens, 's avonds bidden; tusschen komen en bidden is nog een groot verschil.

Eene vierde verklaring brengt ons op een ander terrein. Het was namelijk in den vóór-islamitischen tijd de gewoonte, dat de feestvierders, als zij den nacht van den negenden op den tienden te Mozdalifa hadden doorgebragt, reeds vóór het krieken van den dag weder op de been waren, en dat zij dan riepen: „Schitter door het zonnelicht, o Thabîr, opdat wij ons kunnen haasten!" أَشْرِقْ ثَبِيرُ كيما نُغِير. De Thabîr die aangeroepen werd, was de hoogste van die bergen die dien naam droegen en die te zamen in 't meervoud Athbira heetten, en het voorschrift was, dat men zich eerst dan naar Minâ mogt begeven, wanneer de zonnestralen op de toppen der bergen waren „als de tulbanden op de hoofden der mannen."[3] Met dien kreet nu brengt men de uitdrukking „dagen van het thasrîq" in verband.[4] Hoe men dit doet wordt niet opgegeven, en indien onder de vier verklaringen eene de slechtste van alle zijn moet, dan zou ik geneigd zijn, deze daarvoor te houden.

Maar zij zijn alle even onaannemelijk. Wat zij bewijzen is dit: dat de Arabieren het woord niet begrepen; dat geen gebruik en geene overlevering hun den weg tot eene verklaring aanwees, en dat zij tot allerlei ge-

---

1 Zamachsarî t. a. p.; Motarrizî, *al-Moghrib*, HS. 613.

2 Van مَسَّى is mij dit niet bekend, maar Zamachsarî zegt het. Ik laat het voor zijne rekening.

3 Zie Azraqî, p. 130; Qazwînî, I, p. 156; *Mostharik*, p. 86. Meidânî, I, p. 661, en *Chron. Mecc.*, II, p. 78, zijn onnaauwkeurig, zooals uit de vergelijking van Azraqî blijkt.

4 Ja'qoeb (Ibn-al-Sikkîth) bij Gauharî.

waagde gissingen en gedwongene explicaties hunne toevlugt hebben genomen.

Men moet vragen wat er op die drie dagen gebeurt, want zij zullen hun naam wel te danken hebben aan datgene wat men er op verrigt. En dan is het antwoord, dat de plegtigheid van het steenen werpen, die op den tienden dag plaats heeft, op de drie volgende herhaald wordt. De waarschijnlijkheid is er dus voor, dat met het woord thaśrîq die plegtigheid wordt aangeduid; maar hoe is die beteekenis er uit te halen?

Een vers van een vóór-islamitischen dichter, Aboe-Dzoeib [1] den Hodzeiliet, zal ons het middel tot de verklaring aan de hand geven. De eerste helft van het vers luidt bij de vier schrijvers die het mededeelen, aldus:

حتّي كأنّي للحوادث مروة

„Het is alsof ik voor de rampen een steenhoop was"..... Van de tweede helft van het vers bezitten wij vier lezingen,[2] en ik zal ze onder elkander plaatsen, met de namen der auteurs bij wie men ze vindt:

Fâkihî:[3] بقفا المشقّر كلّ يوم تقرع.
Jâqoeth:[4] بصفا المُشَقّر كل يوم تقرع.
Ibn-Doreid:[5] بصفا المشرق كل يوم تقرع.
Bekrî:[6] بصفا المشرق كل حين تشرق.

De variant يوم en حين heeft niets te beduiden, daar die woorden synoniem

---

[1] ابو ذؤيب.

[2] In ons (incompleet) HS. van den Divan der Hodzeilieten staat het vers niet.

[3] *Chron. Mecc.*, II, p. 3. Wüstenfeld heeft verkeerdelijk doen drukken يقرع. Ons HS., dat hij gebruikt heeft, heeft (fol. 380 r.) de eerste letter zonder punten, en daar مروة vrouwelijk is, zoo moet er natuurlijk تقرع gelezen worden.

[4] *Mośtharik*, p. 398.

[5] *Gamhara*, HS. 321.

[6] In de noten op de *Marâçid*, III, p. 103, n. 11. Op het eind dezer noot moet, in plaats van ابن المشرّق (zooals ons HS. werkelijk heeft) gelezen worden: أَيْنَ المشرّق.

zijn. De lezing van Fâkihî بقفا dienen wij te verwerpen, want van dat achterhoofd is niets dan de ergste onzin te verwachten. Ook de lezing van Bekrî, تشرق voor تقرع, kunnen wij niet aannemen, vooreerst omdat drie andere autoriteiten er tegen zijn, en ten tweede omdat zij geen zin geeft. De groote zwarigheid zit dus in het woord المشرق of المشقّر. De Arabieren verklaren het zeer verschillend. Volgens al-Achfas (aangehaald bij Bekrî), die المُشَقَّر leest, is dit de markt van Tâïf (die in de Marâçid juist omgekeerd المُشَرَّق heet). Volgens Jâqoeth is het de naam van een berg in Tihâma, in het gebied der Hodzeilieten. Volgens Bekrî en Ibn-Doreid is het geen eigennaam, maar beduidt المُشَرَّق de plaats waar men bijeenkomt om te zamen onder den blooten hemel de gebeden te verrigten.

Zouden die uiteenloopende meeningen wel iets meer dan gissingen zijn? Ik twijfel er aan; en wat het ergste is: welke verklaring men ook aanneemt, een gezonden zin zoekt men in 't vers te vergeefs. Men vertale slechts:

Het is alsof ik voor de rampen een steenhoop was, die door de steenen van de markt te Tâïf elken dag getroffen wordt.

Men moet vragen: wierp die markt dan met steenen? Of, als dit al te dwaas is, wierp men dan met steenen op de markt te Tâïf? Van zulk een gebruik is niet het allerminste bekend.

Is het een berg en geen markt, of wel is het datgene wat Bekrî en Ibn-Doreid er van maken, dan wordt de zaak niets beter, misschien nog erger. Laat ons dus de verklaringen der Arabieren, die zelve duidelijk genoeg toonen dat zij het vers niet begrepen hebben, laten rusten, en zelve, maar op eene andere wijze, eene verklaring zoeken.

Op den voorgrond staat, dat er van het Mekkaansche feest gesproken wordt; de context van Fâkihî toont dit duidelijk. Verder zal de ware lezing wel zijn: بصفا المشقّر, want voor المشقّر bestaan drie autoriteiten (Fâkihî, Jâqoeth en al-Achfas), ofschoon de andere lezing geen fout is, maar eene omzetting. In dit woord, als المُشَقِّر uitgesproken, herken ik het Hebr. מְסַקֵּל, het participium van סִקֵּל steenigen, met de gewone verwisseling der

liquidae l en r.[1] Neemt men dit aan, dan geeft het vers een goeden zin, namelijk dezen:

Het is alsof ik voor de rampen een steenhoop was, die door de steenen van den steeniger elken dag getroffen wordt.

De dichter, telkens door rampen getroffen, vergelijkt zich zelven bij een der steenhoopen in het dal Minâ, en de rampen, die hem treffen, bij de steenen die door de feestvierders op dien steenhoop geworpen worden. Zulk eene vergelijking, niemand zal het ontkennen, is geheel in den geest der Arabische poëzy.

Nu hebben wij gezien dat de lezing المشقر afwisselt met المشرق (uit te spreken المشرّق), met andere woorden, dat de q en r worden omgezet, zooals dat zeer ligt gebeurt wanneer de ware beteekenis en etymologie van een woord in vergetelheid zijn geraakt. En hiermede is dan tevens de zin van de uitdrukking: „dagen van het thaśrîq" verklaard; zij beduidt: dagen van het steenigen, zoodat de naam aan de zaak beantwoordt (de geleidelijke overgang is: تشقيل — تشقير — تشريق). De Arabieren konden die uitlegging niet vinden, want in hunne taal bestaat zulk een woord voor steenigen niet, en om die reden hebben zij tot zonderlinge redmiddelen hunne toevlugt moeten nemen.[2]

Wij hebben thans de voornaamste plegtigheden en de woorden, waarmede zij worden aangeduid, verklaard; wij moeten nu nog de vraag beantwoorden, in welke maand het Mekkaansche feest oorspronkelijk gevierd werd. Eene geleerde monographie van Sprenger heeft ons daartoe den weg ge-

---

[1] Eene menigte voorbeelden van de verharding van *l* tot *r* kan men vinden bij Gesenius, *Thesaurus*, p. 727, c. Bij de Samaritanen was het onderscheid tusschen deze beide letters zoo gering, dat zij in hunne alphabetische gedichten *r* voor *l* zetten, en omgekeerd.

[2] Men ziet nu ook wat مشرّق eigenlijk is. Het beduidt oorspronkelijk: de plaats waar met steenen geworpen wordt, en daar nu op de plaats in de vallei van Minâ waar dit geschiedde, ook gebeden werd, zoo heeft men المشرّق opgevat in den zin van المصلّي; eerst werd de *moçallâ* van Minâ zoo genoemd, later elke andere.

baand.[1] Door eene eigenaardige instelling, die met den ouden Arabischen kalender zamenhing, werd vóór Mohammed het feest afwisselend in alle maanden van 't jaar gevierd, en eerst Mohammed heeft in 't jaar 10 der Hegira verordend, dat het altijd in de twaalfde maand zou plaats hebben. De redenen die hem daartoe bewogen, kan men bij Sprenger vinden; voor ons doel zijn zij onverschillig, daar Mohammed geenszins een oud gebruik herstelde; maar wat voor ons van gewigt is, is dit: uit de overleveringen der Arabieren blijkt, dat het feest vroeger in eene bepaalde maand plaats had (ofschoon zij niet meer weten in welke), en Sprenger beschouwt het als zeker, dat de zevende maand, de Ragab, bij de oude Arabieren de allerheiligste was; hij merkt verder op: „Ragab beantwoordt aan Nîsân; derhalve beantwoordt de heilige maand der Arabieren aan de heilige maand der Joden." Dit is zeer goed gezegd, want ofschoon na de Babylonische ballingschap de maand Nîsân (waarin het Pascha gevierd wordt) de eerste van het kerkelijke jaar geworden is, zoo was zij toch de zevende zoowel bij de Syriërs als bij de oude Hebreën, die, zooals Josephus en de Rabbijnen eenstemmig verzekeren, het burgerlijke jaar met de Thišrî (thans de zevende van het kerkelijke jaar) begonnen.[2] Het ligt ook in den aard der zaak, dat in den dienst van Baäl-Saturnus de zevende maand de heiligste is, want in dien dienst speelt het heilige getal zeven (dat ook in het verhaal van het boek Josua herhaaldelijk voorkomt) eene zeer groote rol; het is natuurlijk dat de zevende maand evenzeer aan die godheid gewijd was als de zevende dag der week, de Sabbath.[3] Ik zou dus tot de meening overhellen, dat het feest oorspronkelijk in de zevende maand werd gevierd, en hetgeen mij in dit vermoeden versterkt, is de omstandigheid dat in het boek Josua de strekking doorstraalt om het feest van den Gilgal voor te stellen als een Pascha; want hieruit mag men besluiten, dat het plaats had in de maand waarin het

---

[1] *Ueber den Kalender der Araber vor Mohammad*, in de *Zeitschr.* d. D. M. G., XIII, p. 134 vv.

[2] Zie Thenius, *Die Bücher der Könige*, p. 126.

[3] Over den Sabbath bij de Israëlieten in Arabië zal ik in 't volgende hoofdstuk handelen.

Pascha later gevierd werd, namelijk in de maand Nîsân. Er is meer: het Pascha, meen ik, is eene transformatie van het oude Gilgal-feest. De tiende dag der feestmaand is, zoozals wij weten, bij de Arabieren de heiligste dag van 't jaar, en is dit altijd geweest. Nu lezen wij in het boek Josua (4, 19), dat de Israëlieten op den tienden dag der bedoelde maand den Jordaan overtrokken, die door een wonder droog geworden was, en zich te Gilgal legerden, terwijl juist het Hebr. woord pasaḥ (פָּסַח) overtrekken beduidt, bepaaldelijk: eene rivier overtrekken. Dit blijkt uit den naam der stad Thipsaḥ (Thapsacus), op den westelijken oever van den Euphraat, die hieruit ontstaan is, dat men gewoon was daar ter plaatse de rivier over te trekken,[1] (vgl. Trajectum, Frankfurt, Oxford enz.), en verder uit de vrij vaste traditie der Joden, die deze beteekenis aan het woord hechten, zooals men bij Gesenius zien kan; Grieksch schrijvende Joden b. v. vertalen het verbum pasaḥ met *ἅλλομαι ὑπέρ*, *ὑπερβαίνω*, en het substantief pèsaḥ met *ὑπέρβασις*, *ὑπερβασία*. Oorspronkelijk beduidde derhalve ḥag ha-pèsaḥ: het feest van het overtrekken, namelijk van den Jordaan, en had op den tienden Nîsân te Gilgal plaats. Op die wijze verkrijgt dit woord, welks verklaring zoo oneindig veel moeite gebaard heeft, zijn eenvoudigen, natuurlijken zin.[2] In lateren tijd hebben de Jehovisten de oude benaming overgebragt op een feest van een anderen aard. Dat dit reeds vóór de Babylonische ballingschap geschied is, zou ik niet durven aannemen. Na het Pascha van Josua te Gilgal is het eerste dat vermeld wordt, dat van koning Josia in II Kon. 23, 21—23; maar die plaats komt mij zeer verdacht voor. Redslob heeft daarover reeds eenige, mijns inziens zeer gegronde opmerkingen gemaakt. „Het is duidelijk te zien," zegt hij,[3] „dat deze drie verzen een stuk vormen, dat door eene andere hand uit eene

---

[1] Zie de bewijsplaatsen uit de Ouden bij Gesenius, *Thesaurus*, p. 1115.

[2] In de latere opvatting van 't feest is de beteekenis van 't woord wat verwrongen, maar niet onkenbaar gemaakt. Exod. h. 12 zegt Jehova, dat hij Egypte doorgaan en alle eerstgeborenen van de menschen en de dieren slaan zal; maar als hij het bloed der lammeren aan de deuren der Hebreën ziet, *pasaḥti 'alêkem*, „dan zal ik over uliedeen heengaan."

[3] *Die bibl. Angaben über die Paschafeier*, p. 33.

andere bron [het laatste zou ik betwijfelen] hier ingeschoven is. Vooraf gaat de beschrijving van de uitroeijing der afgoderij in 't land, en men moet moedwillig blind zijn als men niet inziet, dat vs. 24 onmiddelijk op vs. 20 volgen moet. Maar ten allerstelligste blijkt dit uit de uitdrukking in vs. 21. Josia zegt: „Houdt een Pascha voor Jehova, uwen God, zooals het in dit boek des verbonds geschreven is." Wat beduidt hier het pronomen dit? Zeker eischt deze uitdrukking, dat er onmiddelbaar eene situatie voorafging, waarin het boek des verbonds zelf aanwezig was, zoodat er aanwijzend van kon gesproken worden, zooals b. v. 22, 13, of ten minste dat er in het juist voorgaande van gesproken was. Maar dit is hier niet het geval, daar van vs. 4 af louter over de uitroeijing der afgoderij gesproken wordt.[1] Aan den anderen kant kon en moest het boek des verbonds, nadat het in vs. 21 vermeld was, in vs. 24 eenvoudig, zonder eenige verdere aanduiding,[2] vermeld worden. Daarentegen wordt het hier omslagtig aangeduid als „het boek dat Hilkia, de priester, in het huis van Jehova gevonden had;" hetgeen slechts dan past, wanneer de storende verzen 21—23 wegvallen en vs. 24 dadelijk op vs. 20 volgt."

Is de redenering van Redslob gegrond — en ik geloof dat zij niet gemakkelijk omver te stooten is — dan berust het Pascha van koning Josia alleen op een later ingeschoven, onecht stuk. En waarom het ingeschoven is, laat zich ligt verklaren: de Joodsche priesters wilden aan hun Pascha, het Pascha zooals het na de ballingschap gevierd werd, eene zekere oudheid toeschrijven en daarom deden zij door Josia een Pascha vieren. De eerste stap, dien zij deden om zulk eene meening op te wekken, kenmerkt zich nog door eene zekere schuchterheid en de bewoordingen zijn zeer onbepaald; in lateren tijd werd men veel stouter: de Chroniekschrijver weet heel veel te verhalen van het Pascha van Josia, dat bij hem zulk een Pascha wordt,

---

[1] Ik merk hier op, dat de zwarigheid door de Joden zelve reeds gevoeld is; daarom heeft men de poging gewaagd, הזה in הזאת te veranderen (LXX, Vulg. en 2 Codd.), zoodat het dan wordt: in het boek van dit verbond. Het is wat wij — als de uitdrukking geoorloofd is — een huismiddeltje noemen.

[2] Eene kleine wijziging van Redslob's woorden scheen mij hier noodzakelijk.

als het in den Pentateuch voorgeschrevene, en hiermede nog niet tevreden, laat hij reeds vroeger, namelijk door Hiskia, een Pascha houden, waarvan het boek der Koningen niets weet.[1]

Ik geloof dus dat vóór de ballingschap alleen het echte, oude Pascha gevierd werd, namelijk dat van Gilgal, ter herinnering aan het overtrekken van den Jordaan, en dat het feest, waaraan de latere Joden dien naam geven, eerst in de ballingschap ontstaan[2] en in Palestina door Ezra is ingevoerd;[3] evenals het loofhuttenfeest (zooals in het boek Nehemia (8, 14—19) duidelijk genoeg wordt aangeduid) in zijn orthodoxen vorm voor het eerst in Ezra's tijd gevierd is. Er bestaat voor deze meening zelfs een stellig getuigenis: een kerkvader der tweede eeuw, Clemens van Alexandrië, die zeker niet op eigen gezag, maar op dat der rabbijnen van zijn tijd spreekt, schrijft aan Ezra de invoering van het Pascha toe, even als de herstelling der Wet en het ontbinden van de huwelijken met vreemde vrouwen.[4] Verder heeft men het nieuwe Pascha verbonden met een ander feest, namelijk dat der ongezuurde brooden. Dit feest toch — Hupfeld heeft het reeds opgemerkt[5] — is oorspronkelijk geenszins hetzelfde als het Pascha, en de bewijzen voor die stelling geeft de Pentateuch zelf, want de oudste wetten, die dat boek bevat, schrijven alleen het feest der ongezuurde brooden voor en kennen geen Paaschfeest. Zoo leest men in dat gedeelte van Exodus (21—23, 19), dat men gewoonlijk het Bondsboek noemt en dat men algemeen voor de oudste ons bewaard gebleven verzameling van wetten houdt, deze woorden (h. 23):

---

[1] Zie over het onhistorische van dit berigt o. a. Thenius, *Die Bücher der Könige*, p. 379.

[2] Ezechiël vermeldt het.

[3] De laatste stelling is ook die van Redslob, p. 41: „Allerdings müssen wir, weil nach Esra das Pascha als Jahresfest einmal da ist, wohl annehmen, dass es hier auf Grund des von Esra eingeführten schriftlichen Gesetzes veraustaltet worden ist."

[4] *Strom.*, l. I, c. 21 (p. 142 Sylb.): *δι' ὃν γίνεται ἡ ἀπολύτρωσις τοῦ λαοῦ καὶ ὁ τῶν θεοπνεύστων ἀναγνωρισμὸς καὶ ἀνακαινισμὸς λογίων καὶ τὸ σωτήριον ἄγεται πάσχα καὶ λύσις ὀθνείας ἐπιγαμβρίας.*

[5] *De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione*, Partic. I (Halle, 1852). Zoo ook Kuenen (I, p. 121): „Het Pascha, met het feest der ongezuurde brooden *verbonden*."

14 Driemalen in het jaar zult gij mij feest houden.

15 Het feest der ongezuurde brooden zult gij houden: zeven dagen zult gij ongezuurde brooden eten, gelijk ik u geboden heb, op den bestemden tijd in de maand Abîb,[1] omdat gij in die maand uit Egypte zijt uitgegaan.[2]

Waarop de voorschriften voor de twee andere feesten volgen. In deze en in andere oude wetten — ik verwijs kortheidshalve op Hupfeld — is dus van het Pascha geen sprake; dit komt eerst in latere wetten voor, in diegene die in of na de ballingschap gemaakt zijn, en daarin wordt het met het feest der ongezuurde brooden verbonden. De redenen voor die handelwijs liggen voor de hand. De wetgevers konden het oude Pascha niet geheel afschaffen, omdat het volk er aan gehecht was; maar aan den anderen kant konden zij daaraan zijn oorspronkelijk karakter niet laten. Vooreerst toch zou een militair feest, dat ingesteld was ter herinnering aan de verovering van Kanaän, aan de Perzen, de beheerschers der Joden, alles behalve aangenaam geweest zijn, en zouden zij het waarschijnlijk niet geduld hebben. In de tweede plaats moest het een Jehovistisch karakter aannemen, dat het oude Gilgalfeest, zooals uit Amos en Hosea blijkt, geenszins had, en te Jeruzalem gevierd worden, zooals alle andere feesten. Het was dus geen ongelukkig denkbeeld der wetgevers, het Pascha met het feest der ongezuurde brooden te verbinden; maar hierdoor waren zij nu ook genoodzaakt, het op den veertienden te stellen in plaats van op den tienden. Een spoor van de vroegere gewoonte is evenwel overgebleven; Exod. 12, 3: „Op den tienden dezer maand zal een iegelijk een lam nemen," en dan in vs. 14: „Gij zult het in bewaring houden tot den veertienden dag," en het dan slagten. Verder moesten de wetgevers aan het Pascha een dergelijken oorsprong toeschrijven als zij aan het feest der ongezuurde brooden (welks oorsprong ons thans onverschillig is) gaven; maar in dit punt zijn zij, om het zacht uit te drukken, minder gelukkig geweest, zooals reeds dikwijls uit-

---

[1] De oudere naam voor de maand Nîsân.

[2] De woorden op het slot van dit vers behooren na vs. 17 te staan; zie Hupfeld, p. 5.

voerig is aangetoond, in den laatsten tijd vooral door Hupfeld en Redslob.[1] Wij behoeven dit hier niet nader uit een te zetten, want het eenige dat voor ons doel in het nieuwe Pascha van belang is, is de overeenkomst die het nog vertoont met het andere, waarvan het Mekkaansche feest eene navolging is. Zij bestaat hierin:

Iedereen slagt zijn dier, zoowel op het Pascha als op het Mekkaansche feest, en eet daarvan, terwijl de priesters er niets mede te maken hebben en niets van 't vleesch ontvangen. Dit is iets zeer eigenaardigs, en een Muzelmansch schrijver heeft reeds opgemerkt: „Bij al de andere volken worden de offeranden door het vuur verteerd, zoodat noch goeden noch slechten er iets aan hebben; volgens onze wet daarentegen blijven zij in 't bezit van dengeen die ze offert."[2] Inderdaad het heet offeren, zoowel bij de Joden als bij de Arabieren, maar eigenlijk is het dit niet. De dieren, die geslagt worden, zijn ook bij beide volken dezelfde. Bij de Joden zijn het lammeren en bokken (zie b. v. Exod. 12, 5). Dit is ook bij de Arabieren gewoonlijk het geval. Daarenboven komen bij de Joden ook koeijen voor (Deut. 16, 2; II Chron. 35, 7—9, 12[3]); eveneens bij de Arabieren.[4] Maar het lam of de ram is ook bij de laatsten het verkieselijkst; „de beste offerande," heeft Mohammed gezegd, „is een ram met groote hoornen,"[5] een kebś, welk woord de Joden voor hun lam ook gebruiken (kèbes). Dat het dier nu juist eenjarig zijn moet, wordt door de Muzelmansche wet niet voorgeschreven; het ligt ook niet in het woord zelf, want kèbes duidt een mannelijk lam aan, van het eerste tot het derde jaar;

[1] De aangehaalde schrijvers zijn minder zacht in hunne uitdrukkingen. Hupfeld zegt van het verhaal in Exod. 12: „Tam manifesto apparet et inepta et Deo indigna, ut nullo modo pro verâ et authenticâ habenda sit;" Redslob: „Es gehört ja Verrücktheit dazu, zu glauben, dass Jehova wirklich das Hammelblut an den Thüren habe sehen müssen, um die Hebräerhäuser daran zu erkennen" u. s. w.

[2] *Al-Baḥr al-'amîq*, HS. 397, fol. 269 v.

[3] Dit hoofdstuk der Chroniek is merkwaardig, niet voor den tijd van Josia, maar voor dien des schrijvers.

[4] Kameelen worden alleen door de zeer rijken geslagt.

[5] *Al-Baḥr al-'amîq*, fol. 278 v.

maar andere bepalingen der Joodsche wet vindt men bij de Arabieren terug. Het dier moet zijn: „zonder eenig gebrek, een manneke" (Exod. 12, 5). Zoo leest men ook bij de Muzelmansche wetgeleerden:[1] „Het dier moet zijn zonder eenig gebrek; dus niet blind, niet eenoogig, niet mank" enz., want hieromtrent is men zeer uitvoerig. Van runderen en kameelen, leest men ook, is 't vrouwelijke beter, van klein vee 't mannelijke; dit moet tot rigtsnoer strekken bij 't offeren, daar steeds het beste geofferd moet worden.[2] Dezelfde bepaling, het beste, is aan beide volken gemeen. Kortom, er is eene in 't oog loopende overeenkomst, en wanneer onze oude reizigers den tienden, den dag van 't offeren, het Pascha der Muzelmannen noemden, dan waren zij digter bij de waarheid dan zij zelve wisten. Men zou zelfs kunnen vermoeden, dat Mohammed, toen hij de regels voor 't offeren vaststelde, de Joden van zijn tijd navolgde; maar dit is zoo niet; alles wat tot het offeren betrekking heeft, is oud, en Mohammed heeft in dit opzigt niets veranderd, maar het bestaande bevestigd. In zijn tijd slagtten daarenboven de Joden geen eigenlijk paaschlam meer. Dit moest namelijk volgens de Wet geschieden in den voorhof van den tempel; het hield dus op met de verwoesting des tempels, en daarom hebben de Joden na dien tijd nergens, zelfs niet te Jeruzalem, eigenlijke paaschlammeren geslagt.[3] Daar dus alle denkbeeld van navolgen of overnemen uitgesloten is, zoo is het des te opmerkelijker, dat ook de Hebr. naam bewaard is gebleven. Bij de Joden heet namelijk het paaschlam qorbân pèsaḥ; qorbân beduidt gave (LXX δῶρον) en omvat alle soorten van offeranden. Dit woord nu, dat niet Arab. is, zooals de uitgang reeds aanduidt,[4] is door de Simeonieten tot de Arabieren gekomen, zoodat deze de lammeren die geslagt worden qorbân noemen, en den dag waarop het geschiedt jaum al-qorbân.

---

[1] *Al-Baḥr al-'amîq*, fol. 275 v.

[2] Idem, fol. 278 v.

[3] Zie Winer, RWB., II, p. 199.

[4] Sprenger heeft herhaalde malen opgemerkt, dat de woorden op *ân* in het Arab. uit het Hebr. of Arameesch zijn overgenomen, en ik ben het volkomen met hem eens.

Ten slotte moet ik nog over de tijdorde handelen. In dit opzigt komt het feest, zooals men gezien heeft, niet geheel met het boek Josua overeen. Dat op het feest de drie steenigingen bij elkander zijn gebragt, is van minder belang; het lag in den aard der zaak, dat men zich in dit opzigt niet streng aan de tijdorde hield en liever het gelijksoortige bijeen voegde; maar van meer gewigt is het, dat de feestdag wegens het overtrekken van den Jordaan niet de eerste, maar in zekeren zin de laatste is. Deze zwarigheid meen ik aldus te moeten oplossen: het feest was ingesteld om den tienden dag te vieren; die dag was en is de voornaamste; te gelijker tijd wilde men evenwel de eerste wapenfeiten in Kanaän herdenken. In zeker opzigt ware het dus natuurlijk geweest, dat het feest op den tienden begon en gedurende de volgende dagen werd voortgezet; maar daarmede was dit bezwaar verbonden, dat in dit geval het gewigtigste op den eersten dag plaats had, terwijl het juist bij een feest eigenaardig is, dat de laatste feestdag ook de grootste is. Om die reden heeft men de voorstelling der wapenfeiten doen voorafgaan, en men heeft het begin van het feest op den zevenden gesteld, omdat dit getal het heilige was. Telkens toch komt te Mekka, even als bij de Hebreën, het getal zeven terug: met zeven pijlen wordt bij het beeld van Hobal geloot; zevenmaal doet men den omgang om den tempel; zeven maal loopt men heen en weder tusschen de twee heuvels; bij het steenigen werpt men op den eersten dag zeven steenen, op den tweeden, derden en vierden telkens 21 (3 × 7), dus 70 (ook een heilig getal) in 't geheel; het feest zelf had plaats in de zevende maand, en het begon op den zevenden dier maand. Misschien heeft men om dezelfde reden het feest, dat eigenlijk op den tienden geeindigd is, tot op den 13den verlengd; het duurde dan zeven dagen, maar dat deze inrigting de oorspronkelijke niet is, blijkt hieruit, dat er na den tienden niets nieuws geschiedt, maar het vroegere louter herhaald wordt.

De reden der verandering in de tijdorde moet dus mijns inziens gezocht worden, vooreerst in de zucht om het feest niet met het gewigtigste te beginnen, maar te besluiten, en ten tweede in de zucht om het te beginnen met den zevenden dag der zevende maand.

DE TWEEDE GORHOEM.

In den bangen tijd van de verovering van Judea en de inname van Jeruzalem door Nebucadnezar, namen eene menigte Joden, zooals wij bij Jeremia (40, 11) lezen, de vlugt naar de landen der Moabieten, der Ammonieten, der Edomieten en naar „alle andere landen." Wij vinden wel is waar in de aangehaalde plaats, dat zij naar Judea terugkeerden, toen Gedalia door den koning van Babel tot landvoogd was aangesteld over die Joden, die niet in ballingschap waren weggevoerd; maar het is te betwijfelen, of men de uitdrukking dat zij allen terugkeerden, wel letterlijk mag opvatten. De rust scheen voor 't oogenblik hersteld, maar de toestand van Judea was toch nog hagchelijk; men mag vermoeden, dat er onder de uitgewekene Joden sommigen waren, die het voorzigtiger vonden, vooreerst hunne schuilplaats niet te verlaten, en waren er werkelijk die zoo dachten, dan bewees de uitkomst dat zij gelijk hadden. De bange tijd toch was geenszins voorbij. Gedalia, de landvoogd, werd door Ismaël, die tot de koninklijke familie behoorde, vermoord; ook de Joodsche en de Chaldeeuwsche krijgslieden, die met hem te Mizpa waren, werden omgebragt, en het overige

volk dat daar was, werd door Ismaël, die bij de Ammonieten eene schuilplaats wilde zoeken, gevankelijk weggevoerd. Johanan en de andere Joodsche bevelhebbers hadden Ismaëls onderneming niet goedgekeurd; integendeel, zij waren tegen hem opgetrokken en hadden hem zijne gevangenen ontnomen; maar toch was hunne vrees voor de wraak van den koning van Babel zóó groot, dat zij, hoewel aan het gebeurde onschuldig, alleen in de vlugt naar Egypte hun heil zagen.[1]

Wij vinden dus in dezen tijd emigraties der Joden naar Egypte, Moab, Edom, Ammon en „alle andere landen," en het is eene vaste traditie in Arabië, die men reeds bij de oudste Muzelmansche geschiedschrijvers vindt en die nog heden voortleeft, dat zich ten tijde van Nebucadnezar een aantal Joden in Arabië heeft nedergezet. Tabarî[2] zegt, dat de Joden naar Ḥigâz gekomen zijn, nadat Nebucadnezar hun land ten onder gebragt en Jeruzalem verwoest had. Bij Belâdzorî[3] leest men: „Toen Nebucadnezar Jeruzalem verwoest en een gedeelte der Israëlieten gevankelijk had weggevoerd, begaven zich andere naar Ḥigâz en zetten zich te Wâdî-'l-qorâ, te Thaimâ en te Jathrib neder. Op de laatste plaats was eene bevolking uit de Gorhoem,[4] die palmboomen en graanvelden bezat; bij deze bleven zij en vermengden zich met haar; maar zij namen steeds toe in getal, terwijl de Gorhoem verminderden, totdat zij hen eindelijk uit Jathrib verdreven en alleen meester bleven." Korter vindt men hetzelfde vermeld bij Aboe-'l-fedâ[5] en andere geschiedschrijvers. Een Joodsch reiziger van onzen tijd verhaalt, dat hij in het jaar 1846 in een caravanserai te Caïro drie Israëlieten uit Çan'â (in Jemen) ontmoet heeft, die hem verzekerden dat hunne voorouders zich daar ter plaatse hebben nedergezet toen de eerste Jeruza-

---

[1] Jerem. 41, 42 en 43.

[2] Bij Wüstenfeld, *Geschichte der Stadt Medina*, p. 28.

[3] Pag. 15 ed. de Goeje.

[4] De Simeonieten of Ismaëlieten; wat Belâdzorî hier bijvoegt: „en een overblijfsel van de Amalekieten" is onjuist.

[5] *Hist. anteisl.*, p. 50, 178 ed. Fleischer.

lemsche tempel verwoest was. Drie jaren later zeide een Israëliet uit dezelfde plaats, dien hij te Bombay ontmoette, hem hetzelfde.[1] Het is eene algemeen aangenomene overlevering bij de Joden van Çan'â, en zoo lezen wij ook in de reizen van den bekenden Jodenbekeerder Jozef Wolff (die zelf een Jood van geboorte was): „Jozef Alkarî, de eerste rabbi van Çan'â, deelde mij mede, dat de Joden van Jemen na de Babylonische ballingschap nooit naar Jeruzalem zijn teruggekeerd."[2]

De getuigenissen voor de zaak zijn dus vele in aantal; maar wij behoeven daarop alleen niet te bouwen: er bestaat een feit, dat de zaak boven allen twijfel verheft, ofschoon het tot nu toe niet opgemerkt is.

Uit de geschiedenis van Mohammed is de plaats Cheiber (of Cheibar, zooals men minder goed uitspreekt) zeer bekend. Zij was door Joden bewoond en lag ten noorden van Medina. Maar over de beteekenis van het woord zelf is men nog in 't onzekere. Arabische schrijvers beweren dat het in 't Hebr. kasteel, vesting beduidt;[3] maar daar dit zeker onjuist is, zoo heeft Weil[4] vermoed, dat het ḥèber (חֶבֶר) is, in den zin van bondgenootschap, en dat door dit woord niet eene bepaalde plaats, maar de geheele streek, waarin de Joden gevestigd waren, werd aangeduid. Het getuigenis van Bekrî leert ons daarentegen dat ḥèber geen appellativum is, maar de Hebr. eigennaam Ḥèber, die in 't O. T. dikwijls voorkomt; want hij zegt dat Cheiber zoo genoemd is naar „den eersten die zich daar nederzette, namelijk Cheiber, den zoon van فاتيه, den zoon van مهلاييل."[5] De tijd waarin die persoon leefde, wordt door Bekrî niet opgegeven; maar wij kunnen daaromtrent uit het Oude Testament iets naders te weten komen. Vooreerst vragen wij: welke is de Hebr. naam van zijn grootvader, dien Bekrî

---

[1] Israel-Joseph Benjamin II, *Cinq années de voyage en Orient*, p. 113.

[2] *Travels and adventures of the Rev. Joseph Wolff*, London, 1861, p. 509.

[3] Aboe-'l-fedâ, *Geogr.*, p. 89; *Marâçid* in voce.

[4] *Mohammed der Prophet*, p. 185.

[5] HS. 421, I, p. 300: قال سهل بن محمّد الكاتب سمّيت خيبر بخيبر ابن فاتيه بن مهلاييل وهو اوّل من نزلها.

مهلاييل schrijft? Het antwoord is niet moeijelijk, want de Arabische schrijvers, Mas'oedî b. v.,[1] drukken op deze wijze den Hebr. naam מַהֲלַלְאֵל Mahalalel uit, die (Gen. 5, 12) aan een patriarch uit den tijd vóór den zondvloed gegeven wordt.[2] In het Hebr. is die naam niet frequent; behalve als die van den patriarch, komt hij slechts eens voor, namelijk in het boek Nehemia 11, 4, en juist die plaats zal ons leeren, wie onze Ḥèber was, en tevens welken naam zijn vader droeg, dien Bekrî فاتيه noemt.

Op de aangehaalde plaats worden de aanzienlijken, de hoofden der stamhuizen opgenoemd, die in Nehemia's tijd te Jeruzalem woonden, en wel vooreerst: „'Athaja, de zoon van 'Uzzija, den zoon van Zekarja, den zoon van Amarja, den zoon van Ṡefatja, den zoon van Mahalalel, uit de kinderen van Pèreç." Vergelijkt men deze genealogie met de woorden van Bekrî, dan wordt alles duidelijk. De zoon van Mahalalel, dien de Arab. schrijver فاتيه Fatja noemt, is Ṡefatja; de eerste uiterst korte syllabe is weggevallen. Verder blijkt het nu, dat Ḥèber werkelijk ten tijde van Nebucadnezar leefde, want men weet, dat Jeruzalem in 588 v. Chr. door Nebucadnezar is ingenomen, en dat Nehemia in Judea was van 445 tot 433. Nu make men het geslachtregister op:

Mahalalel
Ṡefatja
Ḥèber — Amarja
Zekarja
'Uzzia
'Athaja

en wanneer men dan, zooals men gewoonlijk doet, elk geslacht op drie-endertig jaren rekent, dan wordt de volgende hypothese door de chronologie volkomen geregtvaardigd: Ṡefatja behoorde met zijn zoon Amarja onder de Joden, die in ballingschap werden weggevoerd (hiervoor pleit ook, dat de Bené Ṡefatja onder de teruggekeerden uit de ballingschap worden vermeld,

---

[1] I, p. 72 ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.

[2] Ibn-Chaldoen, HS. 1350, II, fol. 127 v., schrijft مهلهل.

Ezra 2, 4 en 57 enz.), terwijl zijn andere zoon Ḥèber naar Arabië gevlugt was en zich daar had nedergezet. Ik zeg dat de chronologie deze hypothese regtvaardigt, want als men van 588 (Ṡefatja) 4 × 33 (= 132) aftrekt, dan verkrijgt men 456 als het jaar waarin 'Athaja, de tijdgenoot van Nehemia, leefde, 't geen uitkomt.

Ook andere zaken heb ik over deze familie en hare lotgevallen in Arabië gevonden en opgeteekend; maar ofschoon ze misschien niet zonder belang zijn, zoo durf ik ze hier niet mededeelen uit vrees van aftedwalen van mijn onderwerp. Ik zal dus hier nog slechts één punt aanroeren, dat bepaald tot mijn onderwerp behoort.

De heilige bron te Mekka heette oudtijds, zooals wij gezien hebben, Bér-ṡèba'; later verkreeg zij den naam van Zamzam of wel (want deze uitspraak wordt door Bekrî[1] nevens de andere opgegeven) Zommazim (زُمَّزِم). Dit is een klanknabootsend woord, want zamzama beduidt gonzen en wordt bepaald van het prevelen van gebeden gezegd.[2] Hiervan wordt door de Arabieren (zeer te regt) de naam Zamzam afgeleid; er werden bij die bron gebeden gepreveld, daarom is zij zoo genoemd; de vraag is slechts, wie er baden, en hieromtrent leest men bij Qazwînî:[3] „Zamzam is zoo genoemd omdat koning Sapor,[4] toen hij den pelgrimstogt naar Mekka deed, bij de bron stond en zamzama, gebeden prevelde;[5] want zamzama wordt gebruikt van de magi, als zij hunne gebeden opzeggen, 't geen zij ook bij 't eten doen. Een dichter heeft gezegd:

De Perzen (al-Pers) hebben gebeden gepreveld (*zamzamath*) bij Zamzam; dat was in haren overouden tijd. [6]

---

[1] HS. 421, I, p. 393.

[2] Verg. Qazwînî, I, p. 80, r. 2 v. o. De Zend-Avesta werd om deze reden door 't volk de *zamzama* genoemd; zie Mas'oedî, II, p. 124.

[3] I, p. 199. Vg. Mas'oedî, II, p. 148—9.

[4] Bij Mas'oedî Sâsân, de stamvader der Sassaniden.

[5] عليها, zooals bij Mas'oedî, is beter dan فيها.

[6] In plaats van het zinlooze سافلها, zooals Wüstenfelds uitgaaf heeft, moet men lezen سالفها, zooals bij Mas'oedî staat. De Fransche vertalers hebben overigens het

„Volgens Mas'oedî gelooven de Perzen, dat zij tot de nakomelingen van Ibrâhîm (Abraham), den vriend Gods (God zegene hem!), behooren, en hunne koningen waren gewoon, zich naar het Mekkaansche heiligdom te begeven en er omgangen om te doen uit eerbied voor hun stamvader. De laatste onder hen, die den pelgrimstogt deed, was Ardesîr (Artaxerxes), de zoon van Bâbek." Op het eerste gezigt schijnt dit berigt zeer dwaas, en gedeeltelijk is het dit ook. Het is met zich zelf in strijd, want de genoemde Artaxerxes, die *het laatst* den pelgrimstogt zou gedaan hebben, was de eerste der Sassaniden, en desniettemin heet het, dat een zijner drie opvolgers, die den naam van Sapor droegen, dien ook heeft verrigt. Dit is evenwel eene kleinigheid en Mas'oedî heeft *die* fout niet; veel dwazer is het, dat eenige koning uit de Sassaniden, welke dan ook, of dat eenige Pers vóór den Islam, een pelgrimstogt naar Mekka zou gedaan hebben; dit is eene onmogelijkheid, die men in de Duizend en eene nacht zou kunnen dulden, maar niet in een historisch verhaal. Zullen wij dus dit berigt aan de ijdelheid der Arabieren toeschrijven, die er op uit waren hun tempel zoo veel mogelijk te verheerlijken? Voor een gedeelte, ja; maar naast de verdichting is er ook waarheid en een misverstand, waartoe het vers van den ouden dichter (want Mas'oedî zegt uitdrukkelijk, dat het vers van een ouden, vóór-islamitischen dichter is[1]) aanleiding gegeven heeft. „De Pers," zegt hij, „prevelden in den overouden tijd gebeden bij Zamzam." Dit is waarheid, maar de latere Arabieren hebben niet begrepen wie bedoeld zijn. Ḥèber, de zoon van Ṡefatja, den zoon van Mahalalel, woonde met de zijnen het Mekkaansche feest bij, zooals in 't algemeen de Joden in Arabië deden, en hij en de zijnen behoorden, zooals wij uit het boek Nehemia gezien hebben, tot den stam Pèreç — een naam die bij ons Perez geschreven wordt, maar dien men Pèrez, Perz, moet uitspreken — dat is te zeggen, tot den alleredelsten stam van Juda, waartoe

woord *zamzama* niet begrepen en daaraan eene beteekenis toegeschreven, die het nooit heeft.

[1] الشاعر في قديم الزمان, eene uitdrukking die gewoonlijk den vóór-islamitischen tijd aanduidt.

ook David en de verdere koningen behoorden. Wat dus de oude dichter zegt, is volkomen waar: de Perz prevelden gebeden bij Bér-šèba' of Zamzam; maar de latere Arabieren hebben het woord verkeerd opgevat, en aan de Perzen gedacht. Hunne ijdelheid was gestreeld door het denkbeeld dat reeds de oude Perzen bedevaarten naar Mekka gedaan hadden, en de ijdelheid der tot het Islamisme overgegane Perzen, die niet voor de Arabieren wilden onderdoen, die ook van Abraham wilden afstammen, en wel door Izaäk,[1] niet door Ismaël, deed het overige. En niet alleen hunne ijdelheid: zij wilden ook bewijzen dat reeds hunne voorouders ware geloovigen geweest waren. Van daar dat zij eerst Sâsân eene bedevaart lieten doen (zoo bij Mas'oedî), en later ook (zooals bij den jongeren Qazwînî staat) Artaxerxes en Sapor.

Uit hetgeen wij tot nu toe hebben behandeld blijkt dus, dat er ten tijde van Nebucadnezar Joden in Arabië gekomen zijn, en wel directelijk uit Judea. Maar daarenboven zijn er Joden gekomen, die uit de Babylonische gevangenschap waren ontsnapt. De zaak zelve is natuurlijk genoeg: de Joden, die gevankelijk waren weggevoerd, moesten wel elke gunstige gelegenheid aangrijpen om te ontvlugten, en gelukte hun dit, dan boden de woestijnen van Arabië hun de veiligste schuilplaats aan.

Bij dit onderwerp moeten wij ons punt van uitgang vinden in eene plaats van Strabo, of eigenlijk van Eratosthenes (262 — 174 v. Chr.), den beroemden bibliothecaris van Ptolemaeus Euergetes, want Strabo is in dit geval niet meer dan copist. Eratosthenes dan zegt:[2] „Als men de kust van Arabië [aan de Perzische golf] ongeveer 2400 stadiën langs heeft gevaren, komt men aan de stad Gerrha, die binnen in een zeeboezem ligt en door Chaldeeuwsche uitgewekenen uit Babylonië gesticht is," *κεῖται πόλις Γέῤῥα, Χαλδαίων φυγάδων ἐκ Βαβυλῶνος.* Het vervolg van de plaats is voor ons doel onverschillig (alleen merken wij op dat de menschen die daar wonen, *οἱ Γεῤῥαῖοι* genoemd worden); het eenige wat wij noodig hebben, is de juiste opvatting der aangehaalde woorden. Vooreerst moet men *φυγάδες*

[1] Zie Mas'oedî, II, p. 142—7.

[2] Bij Strabo, l. XVI, p. 766 C.

niet opvatten in den zin van ballingen, maar in dien van vlugtelingen, uitgewekenen. Zoo spreekt Eratosthenes elders [1] van een eiland boven Meroë, „dat aan de Egyptische φυγάδες behoort, die onder de regering van Psammitichus hun vaderland verlaten hebben." Deze φυγάδες waren volstrekt geene ballingen; het zijn de Automoli of Asmach van Herodotus (II, 30), die, zooals ook het Grieksche woord αὐτόμολοι te kennen geeft, uit eigen beweging en omdat zij met den koning misnoegd waren, hun vaderland hadden verlaten. De reden van hun misnoegen wordt door Diodorus (I, 67) anders opgegeven dan door Herodotus; maar beide schrijvers stemmen hierin overeen (en Plutarchus meldt hetzelfde [2]), dat Psammitichus hen smeekte in Egypte te blijven; zij weigerden het evenwel. Deze φυγάδες waren dus uitgewekenen, geene ballingen, [3] en zij droegen in hun nieuw vaderland, Ethiopië, den Egyptischen naam Sembrieten, „'t geen vreemdelingen (ἐπήλυδες) beduidt," zooals Eratosthenes zegt. Men ziet hoe gewoon het in de oudheid was, dat diegenen, die in een land vreemdelingen waren, zich ook zoo noemden. En zoo beteekent ook het woord Gerrhaei vreemdelingen; het is, zooals men reeds gezien heeft, [4] het Hebr. gérîm; maar de vraag ontstaat, of het ook nog tot eene andere taal dan het Hebreeuwsch behoort; met andere woorden: tot welk volk moeten diegenen gerekend worden, die door Eratosthenes „Chaldeeuwsche uitgewekenen" worden genoemd? Waren het Joden (gérîm) of waren het Chaldeën, menschen die eene Aramesche taal spraken? Een aantal uitmuntende opmerkingen van Geiger over het woord gér, [5] maakt mij hier mijne taak gemakkelijk, want daaruit blijkt, dat gér een echt Hebreeuwsch, maar eigenlijk geen Arameesch woord is. Vindt men het woord in den Thalmud, dan is het uit het Hebr. taalgebruik overgenomen; maar het komt weinig voor en

[1] Bij Strabo, l. XVII, p. 786 C. Verg. Artemidorus bij Strabo l. XVI, p. 770 C.

[2] *De Exsilio*, p. 601 E.

[3] Du Theil op Strabo, t. V, p. 270: „On voit que le mot φυγάδες signifie ici des *exilés volontaires*, des *émigrés*, mécontens de la domination de Psammitique."

[4] B. v. Tuch, *Die Genesis*, p. 227.

[5] *Urschrift*, p. 54, 351 vv.

dan nog meer onder den vorm gijôr (גִּיּוֹר). In het Syrisch bestaat het woord niet; de wortel גור met zijne derivata beduidt in die taal uitsluitend echtbreken, en gijoero (in den zin van proseliet) wordt alleen door die Syrische schrijvers gebruikt, „die meer in het Joodsche taalgebruik leefden."[1] In het algemeen hadden de volken van 't Aramesche ras een afkeer van 't woord, omdat bij hen de wortel in ontucht leven, echtbreken beteekende. Voor hen lag er dus iets zeer beschimpends in; zij vermeden zooveel mogelijk het te gebruiken, en het is zeer onwaarschijnlijk, dat Chaldeën, die zich in Arabië hadden nedergezet, zich zelve gér zouden genoemd hebben.

Er is nog een ander bewijs voor mijne stelling. Het landschap, waarin de Ouden de stad Gerra en het groote volk der Gerreërs plaatsen, heet tegenwoordig al-Baḥrein, maar heeft ook zijn ouden naam Hagar of Hager (هَجَر) behouden. Eenige Arabische geographen hebben van Hager eene stad gemaakt; maar dit schijnt onjuist. „Men zegt," leest men in de Maràçid,[2] „dat Hager de geheele provincie al-Baḥrein is, en dit is het juiste." De Mośtharik[3] zegt ook zeer duidelijk: „Hager is een naam, die al de streken van al-Baḥrein omvat; het is dus de naam der provincie, zooals Syrië, 'Irâk, Chorâsân enz." Aboe-'l-fedâ,[4] die deze woorden aanhaalt, voegt er nog uitdrukkelijk bij: „en het is geene stad." Niebuhr had zich dus stelliger mogen uitdrukken, toen hij, over de stad Lachsa sprekende, schreef:[5] „Men zegt, dat men ze ook Hagar noemt, doch welligt is Hagar eigenlijk slechts de naam der provincie, en niet de naam eener stad in dit gewest." De omstandigheid nu, dat Hagar de naam eener provincie is en niet die van eene stad, is voor ons van gewigt, want daardoor is de vergelijking van het Ethiopische en Himjaritische woord dat stad beduidt,

---

[1] Geiger, p. 354.

[2] III, p. 307, waar voor بالبحرين moet gelezen worden البحرين.

[3] Pag. 438.

[4] *Géogr.*, p. 99.

[5] *Beschrijving van Arabië*, p. 323.

van zelve uitgesloten. Verder weten wij dat de oude bewoners ger, vreemdelingen, heetten, en dan kan ha-ger niets anders zijn dan ger met dien vorm van het artikel, dien onder al de Semitische talen alleen het Hebreeuwsch heeft. Bij gevolg is het woord Hebreeuwsch; de naam der oude bewoners is op het landschap overgegaan, en die bewoners waren Joden; hetgeen evenwel niet uitsluit dat andere volken, die ook door de Babyloniërs waren weggevoerd, zich aan hen kunnen hebben aangesloten en met hen naar de kust van de Perzische golf gegaan zijn.[1] Latere onderzoekingen zullen, vertrouw ik, mijne meening bevestigen; er bestaan oude opschriften in al-Baḥrein, en het zou mij niet verwonderen als die van de gérîm afkomstig waren.

Als zoodanige gérîm beschouw ik nu ook diegenen, die zich te Mekka nederzetten en door de Arabieren de tweede Gorhoem genoemd worden, en de stellingen, die ik zal trachten te bewijzen, zijn deze:

De tweede Gorhoem (kortheidshalve zal ik het woord „tweede" weglaten, zooals de Arabieren ook doen) waren Joden, die door de Babyloniërs uit Judea gevankelijk waren weggevoerd. Als woonplaats was hun in Babylonië de stad Koetha aangewezen, waar zij zamen woonden met Arabieren, die ook door de Babyloniërs waren weggevoerd. Met deze vlugtten zij en kwamen naar Mekka, waar zij zich nederzetten.

Het zal, geloof ik, voor den geleidelijken gang mijner bewijsvoering het beste zijn, wanneer ik eerst deze stellingen bewijs voor zoo ver de Arabieren betreft.

Dat de groote wereldveroveraar Nebucadnezar ook Arabië niet ongemoeid liet, kan niet wel in twijfel worden getrokken. Reeds de Assyrische koningen hadden, zooals wij b. v. uit de groote inscriptie van Sargon weten, aan Arabische vorsten schattingen opgelegd, en zonder te veel gewigt te hechten aan de verhalen in het boek Judith omtrent de overwinningen die Nebucadnezar in Arabië behaalde, is men toch niet geregtigd, ze geheel

[1] Een Arabisch schrijver (bij Quatremère in het *Nouv. Journ. asiat.*, XV, p. 127) noemt de bewoners van al-Baḥrein gearabiseerde Nabateërs; maar de term Nabateërs heeft bij de Arabieren eene zeer onbepaalde beteekenis.

als fabelachtig te verwerpen, want zij worden, wat de hoofdzaak betreft, bevestigd door den redacteur van Jeremia,[1] en bij de Arabieren zelve leefde de herinnering aan Nebucadnezar voort, den Alexander de Groote, den Napoleon I van zijn tijd, die hun land verwoest en de bewoners in ballingschap had weggevoerd. Hunne herinneringen waren zelfs zeer bepaald en wij lezen bij hunne geschiedschrijvers o. a. dit: „Nebucadnezar trok tegen de Arabieren op; zijne ruiters en voetknechten vormden ééne lijn tusschen Aila en Obolla.[2] De Arabieren vereenigden zich om hem tegenstand te bieden; maar hij sloeg het eerst (den stam) 'Ailân en dreef vervolgens de overigen op de vlugt. Daarna keerde hij naar Babel terug en deed de gevangenen te al-Ambâr wonen, waar zij zich met de Nabateërs vermengden."[3] De stam 'Ailân was diegene, waartoe Mohammed en de Qoreišieten behoorden. Of hetgeen in dit berigt omtrent al-Ambâr (aan den Euphraat, ten westen van Bagdad) vermeld wordt, waar is, zal ik niet onderzoeken; het is in allen gevalle onwaarschijnlijk, dat al de gevangenen op ééne plaats zouden gewoond hebben; zoo iets zou voor den overheerscher te gevaarlijk geweest zijn, en er is een gezegde van den chalief Alî bewaard gebleven, dat op eene andere stad wijst, namelijk dit: „Aan dengene, die naar onzen oorsprong vraagt, antwoorden wij: wij zijn Nabateërs uit Koetha." Zoo leest men dit gezegde bij Qazwînî;[4] bij Bekrî vindt men dit:[5] „Aboe-'Amr verhaalt op gezag van Tha'lab, die het had van Ibn-al-A'râbî: Iemand zeide tot Alî (God zij hem genadig): Zeg mij, o vorst der geloovigen, welke de oorsprong der uwen, der Qoreišieten, is; — en hij gaf tot antwoord: Wij zijn een volk uit Koetha."

Deze overlevering is van groot gewigt, want Alî was een man die de oude geschiedenis van zijn volk zoo goed kende als men ze in zijn tijd ken-

[1] Zie Jerem. 49, 28.

[2] Dus, van de Roode Zee af tot aan de Perzische golf toe.

[3] Ibn-Chaldoen, HS. 1350, II, fol. 105 v.

[4] II, p. 301.

[5] HS. 421, II, p. 30.

nen kon. In het berigt dat bij Qazwînî staat, verklaart hij zijn volk voor Nabateërs, en wanneer wij dit letterlijk moeten opvatten, dan is daarmede in eens eene zaak uitgemaakt, waarover in den laatsten tijd veel getwist is; dan moet men het als stellig aannemen, dat de oude Nabateërs, de bewoners van Arabia Petraea, ongeveer dezelfde taal hebben gesproken als die van den Koran is. Dit gevoelen heeft in onze dagen ijverige, ik zou haast zeggen hartstogtelijke voorstanders gevonden (ofschoon het gezegde van Alî, dat hun zoo uitnemend zou te pas gekomen zijn, aan hunne aandacht ontsnapt is), terwijl aan den anderen kant beweerd wordt, dat de Nabateërs een Arameesch volk waren en eene Aramesche taal spraken. Voor ons doel is de kwestie, hoe gewigtig ook op zich zelve, van minder belang, en wij zouden te ver van ons onderwerp afdwalen, als wij ze wilden behandelen; wij moeten ons tot Koetha bepalen, van waar de Qoreišieten, volgens Alî, gekomen zijn.

De eigenlijke naam was Koetî, zooals het woord II Kon. 17, 30 geschreven is, en Koetha, zooals t. a. p. vs. 24 staat (כּוּתָה), is de status emphaticus, die in het Arameesch het lidwoord uitdrukt. Koetha lag, volgens de Arabische geographen, in de provincie van Babel, ten oosten der stad Babel, en het waren eigenlijk twee steden, waarvan de eene Koetha rabba, d. i. het groote Koetha, heette,[1] terwijl de andere door de Arabieren Koetha al-tarîq[2] genoemd wordt.[3] Er was eene zeer natuurlijke reden, waarom Nebucadnezar juist daar een gedeelte zijner gevangenen wonen deed.

---

[1] Bij de Arabieren كوثا ربّا of كوثي ربّي, dus in het Arameesch כּוּתָא רַבָּא. Het is eene grove fout wanneer men, zooals men volgens slechte handschriften gedaan heeft, كوثاريّا schrijft en dit Koethârîja uitspreekt. Verscheidene Arab. geographen zeggen, dat het eene *b* is en geven ook naauwkeurig al de vokalen op.

[2] Als dit Arab. was, zou het beduiden: Koetha van den weg; maar die beteekenis schijnt ongepast, en ik vermoed dat er in *tarîq* een Arameesch woord schuilt, waaromtrent evenwel niets met zekerheid te zeggen is.

[3] Içtachrî, p. 49 ed. Mœller; Bekrî, HS. 421, II, p. 30; Edrîsî, II, p. 161; *Mostharik*, p. 377. Het artikel in de *Marâçid* (II, p. 519) is verward en slordig. Zie ook Mas'oedî, II, p. 96, Aboe-'l-fedâ, *Geogr.*, p. 53, 305.

Het was, zoọals men weet, de gewone politiek der Aziatische despoten, de volken, die zij overwonnen hadden, te verplaatsen; om hen gemakkelijker in toom te houden, voerden zij hen uit hun vaderland weg en scheidden hen van hunne landgenooten. „Ik bragt," zegt de Assyrische koning Sargon in de inscriptie van Chorsâbâd, „ik bragt Amris met de leden zijner familie en de grooten van 't land naar Assyrië over, en deed in hunne plaats Assyriërs wonen, die mij getrouw waren. — Ik voerde uit hunne woonplaatsen de bewoners der steden Soekkia, Bala, Abitikna, Pappa, Lalloekni weg; ik deed hen te Damascus in Syrië wonen. — Ik bragt naar Elam de inwoners van Commagene in Syrië over," en zoo telkens.[1] Aan deze gewoonte getrouw, had ook de Assyrische koning Salmanassar de voorname Israëlieten uit het Rijk der tien stammen naar andere gewesten doen overbrengen; maar daar door dien maatregel de bevolking te sterk verminderd was, zoo verplaatste Esarhaddon, een zijner opvolgers, een aantal inwoners van andere steden zijns Rijks naar Samaria en andere Israëlitische steden. Onder die vreemdelingen waren de familiën uit Koetha in Babylonië (want dit land was toen aan de Assyrische koningen onderworpen) het talrijkst, en van daar is het gekomen, dat de Joden aan de Samaritanen, dat is te zeggen aan de bevolking die uit de vermenging der Israëlieten met de vreemdelingen ontstaan is, den naam van Koethîm of Koetheërs gegeven hebben. Sedert dien tijd evenwel schijnt Koetha geen zeer sterken aanwas van bevolking gekregen te hebben, en het moet dus geenszins bevreemden dat Nebucadnezar daar aan een gedeelte zijner gevangenen woonplaatsen aanwees.

Hetgeen nu verder het gezegde van Alî bevestigt, is, dat men den naam Koetha te Mekka terugvindt. Eenige schrijvers geven Koetha op als naam van Mekka, maar dit is niet naauwkeurig; volgens de meesten droeg alleen dat stuk grond,[2] waar de familie der Beni-'Abd-al-dâr woonde, den naam van Koetha. In plaats van Koetha vindt men ook Omm Koetha. Ware

---

[1] Inscriptie van Chorsâbâd, door Oppert en Ménant, *Journ. asiat.*, 6e série, I, p. 10, 13, 21.

[2] بقعة, Bekrî, I, p. 145.

dit omm Arabisch, dan zouden de woorden beduiden: moeder van Koetha; — een zeer ongepaste naam, want het zou veeleer dochter van Koetha moeten zijn. Daarom geloof ik, dat omma (Hebr. en Chald. umma) bedoeld is: het volk van Koetha.[1]

Wij meenen het dus als waarschijnlijk te mogen aannemen, dat de Qoreišieten[2] uit Koetha gekomen zijn, en wat er nog aan onze bewijsvoering ontbreekt, zal door hetgeen wij over de Gorhoem zullen zeggen, worden aangevuld.

Dat die Gorhoem Joden waren blijkt reeds uit hun naam, en verder uit het getuigenis der Arabische schrijvers, die verzekeren dat zij denzelfden godsdienst hadden als de Ismaëlieten (Simeonieten), den godsdienst van Ibrâhîm; dat zij met hen verwant waren en eendragtig zamenwoonden.[3] Men mag hen dus als Joden beschouwen, en het vervolg zal toonen, dat daaromtrent geen twijfel kan bestaan; maar de stelling dat het Joden waren, die Nebucadnezar te Koetha had geplaatst, vereischt eene uitvoerige ontwikkeling.

Het O. T. helpt ons in dit geval niet. Wij weten daaruit alleen, dat die ballingen, waartoe Ezechiël behoorde, aan de rivier Chaboras in Mesopotamië en wel op eene van elders onbekende plaats, die Tel-Abîb heette, gevestigd waren;[4] maar zeker is het, dat niet al de Joodsche ballingen daar woonden, want Nebucadnezar zal wel de onvoorzigtigheid niet gehad hebben, dit te verordenen, en Jehova zegt bij Ezechiël (20, 34; vgl. vs. 41): „Ik zal u uitvoeren uit de volken, en u verzamelen uit de landen, waarin gij verstrooid zijt." Maar waar zij verder woonden, wordt niet gemeld; daar waar van de twee of drie wegvoeringen (want hieromtrent verschillen de berigten) gesproken wordt, heet het in 't algemeen dat de

---

[1] Zie Azraqî, p. 197, r. 7; Bekrî, I, p. 145; II, p. 30; *Mosthарik*, p. 377; *Marâçid*, II, p. 519; *Chron. Mecc.*, III, p. 18.

[2] Ik gebruik misschien (want zeker is het niet) dezen naam bij anticipatie, maar men weet welk volk ik bedoel.

[3] Zie b. v. Ibn-Hišâm, p. 72.

[4] Ezech. 1, 3; 3, 15.

Joden gebragt werden naar Babel, d. i. naar Babylonië, of naar eene stad, die niet genoemd wordt.[1] Wij moeten dus elders licht zoeken, en de maqâm Ibrâhîm zal ons daarbij uitmuntende diensten bewijzen.

Sinds langen tijd geven de Arabieren dien naam aan den tweeden heiligen steen, die niet zóó heilig is als de zwarte; zij vatten het woord op in den zin van „standplaats van Abraham;" zij verhalen dat, toen Abraham met Ismaël den Mekkaanschen tempel bouwde en de muur zóó hoog werd dat Abraham er niet meer bij kon, hij op een grooten steen ging staan, dien Ismaël voor hem nederlegde, en telkens, als het noodig was, verplaatste; zij zien dan ook in de twee holten, die in den steen zijn, de indruksels, de sporen van Abrahams voeten.

Deze legende pleit voor het juiste taalgevoel der Arabieren. In het Arab. beduidt maqâm werkelijk: de plaats, waar de voeten staan; dit is de echte beteekenis van 't woord. Maar overigens is de legende absurd, en de term maqâm Ibrâhîm duidde oudtijds geheel iets anders aan dan dien steen. Men leest in den Koran, 2, 119: „Kiest ergens in den maqâm Ibrâhîm eene bidplaats;" — 3, 90: „Wie den maqâm Ibrâhîm binnen gaat, is veilig." Bij een dichter:[2]

Toen zij dronken waren, verkochten de Chozâ'a het huis van God voor een zak vol wijn; — voor een geringen prijs hebben zij het voorregt van het te bewaken verkocht, en verlieten toen den maqâm, de bescherming van 't Huis en de volksvergadering.

In deze plaatsen duidt maqâm Ibrâhîm het geheele heilige Mekkaansche gebied aan, waar niemand mogt worden aangerand, en de oude Muzelmansche godgeleerden kennen die beteekenis nog. 'Atâ zeide, dat men onder maqâm Ibrâhîm 'Arafa, Mozdalifa en de plaatsen in de vallei Minâ, waar men met steenen werpt, verstaat. Dit is eene vrij omslagtige manier om te zeggen, zooals Ibn-'Abbâs en Mogâhid zeiden, dat de naam al de plaatsen aanduidt, die men gedurende het feest bezoekt. Al-Nacha'î zeide kort en goed: het is de geheele ḥerem (d. i. het geheele heilige Mekkaansche ge-

[1] Zoo Jeremia 29, 7.

[2] Zie Aboe-'l-fedâ, *Hist. anteislam.*, p. 186.

bied).[1] Op die wijze zijn wij dus van den steen en van de beteekenis: plaats waar iemands voeten staan, ver af gekomen, en het wordt, geloof ik, al meer en meer waarschijnlijk, dat in dit geval het woord maqâm niet Arabisch is.

Maar Ibrâhîm blijft over, en de dwaze legende dat die Ibrâhîm of Abraham den Mekkaanschen tempel zou gebouwd hebben. Hoe zijn de Qoreiśieten daaraan gekomen? Gewoonlijk zegt men, dat zij zich dit door de Joden, namelijk door de afstammelingen van die Joden, die in den Romeinschen tijd in Arabië gekomen zijn, hebben laten wijs maken: waartegen evenwel moet worden opgemerkt, dat er geene Joodsche legende is, die zegt dat Abraham in Arabië een tempel heeft gebouwd; — of wel men neemt aan dat de Qoreiśieten, daar zij van die Joden hoorden dat zij van Abraham afstamden, uit ijdelheid het verhaal hebben uitgevonden, dat Abraham hun tempel gebouwd had. In het laatste is iets waars. Het is zeker, dat Ibrâhîm voor de Qoreiśieten Abraham geworden is; maar was het oorspronkelijk zoo? Ziedaar wat ik zeer betwijfel. Het komt mij onmogelijk voor, dat de Qoreiśieten den naam Abrahâm zouden veranderd hebben in Ibrâhîm. Uit de regels der klankverwisseling kan het verschijnsel niet verklaard worden. Ab in Abrahâm is vader, en het blijft ab in al de Semitische talen; eene reden waarom het in dit eenige geval ib zou geworden zijn, is niet te bedenken. Evenmin ziet men in, waarom hâm zou veranderd zijn in hîm. Daarenboven, als oudtijds de Arabieren den naam Abraham gebruikten, of wanneer zij zelve dien droegen, dan spraken zij dien uit zooals het behoorde; hoogstens wierpen zij de m weg. „Abraha," leest men in een woordenboek, waarin alleen vreemde woorden zijn opgenomen, „is een niet Arabische naam, maar eenige Arabieren heetten zoo."[2] In datzelfde boek vindt men Abrâhâm geschreven (أَبْرَاهَام). In een vers van 'Abd-al-Mottalib[3] staat:

[1] Zie Zamachśarî, Qortobî (HS. 393, II) en Baghawî (HS. 394, I) op Soera 2, vs. 119; verg. ook Beidhâwî o. d. p.

[2] *Al-Mo'arrab*, HS. 124, fol. 8 v.

[3] Bij Azraqî, p. 96.

لم يزلْ ذاك علي عَهْدِ ابرهم.

Ons resultaat is dus, dat wij het woord maqâm in dit geval uit het Arabisch niet kunnen verklaren, en dat de vorm Ibrâhîm geene verandering van Abraham zijn kan. Laat ons nu beproeven of wij met het Hebreeuwsch niet verder kunnen komen.

Het woord maqâm luidt, zooals iedereen weet, in het Hebr. maqôm. Dit maqôm beduidt gewoonlijk plaats, maar heeft ook nog eene gewijzigde beteekenis, die men, zonderling genoeg, niet heeft opgemerkt, ofschoon zij in vele teksten zeer duidelijk is, namelijk die van heilige plaats. Zoo leest men Gen. 12, 6: „En Abram toog door in dat land, tot aan de maqôm van Sichem (עַד מְקוֹם שְׁכֶם), tot aan den eik van den profeet." Vertaalt men hier maqôm met plaats, dan geven de woorden geen gezonden zin; het is heilige plaats, en inderdaad draagt elders (Jos. 24, 26) die maqôm den naam miqdâš, het gewone woord voor heilige plaats. Zoo leest men ook Gen. 28, 10 en 11: „Jakob vertrok uit Bér-šèba' en ging naar Haran; en hij kwam op den maqôm (בַּמָּקוֹם) en vernachtte aldaar." Het gaat niet aan, hier te vertalen: op eene plaats, zooals men gedaan heeft omdat men den zin niet vatte, want in het Hebr. staat het lidwoord er bij. Op de plaats gaat ook niet, want er is in 't voorgaande geen plaats genoemd. Bedoeld is het heilige Beth-el, en vertaalt men: „op de heilige plaats," dan verdwijnt elke zwarigheid. Bij Jeremia (7, 12) zegt Jehova: „Gaat naar mijn maqôm, die te Silo was, waar Ik in den beginne gewoond heb,[1] en ziet hoe Ik daarmede gehandeld heb wegens de boosheid mijns volks Israël;" en iets later (vs. 14): „Eveneens zal Ik met dit huis enz. — en met dezen maqôm handelen, dien Ik aan u en uwe vaderen gegeven heb." In beide plaatsen beduidt maqôm heilige plaats, heiligdom, tempel; het is synoniem met huis, d. i. met tempel.

Deze voorbeelden zouden gemakkelijk te vermeerderen zijn; maar ik merk alleen nog op, dat het gezegde de beteekenis opheldert, die ha-maqôm

[1] Te lezen zooals Geiger heeft aangeduid *Urschrift*, p. 322.

bij de rabbijnen heeft. Het beteekent bij hen God. De Joden hebben allerlei zonderlinge middelen uitgedacht om dit te verklaren,[1] maar door de beteekenis van heilige plaats, tempel, wordt de zaak duidelijk; men herinnere zich slechts, dat de latere Joden schroomden den eigennaam van God te gebruiken en tot verschillende andere woorden (naam enz.) hunne toevlugt namen om God aan te duiden.

Slechts één voorbeeld zal ik nog aanvoeren, zoowel omdat het eene reeds vroeger (p. 46) aangehaalde, maar duistere plaats opheldert, als omdat het ons naar Mekka terugbrengt.

In Num. 21, 3, waar, zooals wij gezien hebben, van de Simeonieten gesproken wordt, heet het: „En zij maakten de Kanaänieten en hunne steden tot ḥerem, en noemden den naam van de maqôm Ḥorma." Na hetgeen wij gezegd hebben, is de zwarigheid, die men hier gevonden heeft, reeds opgelost. Het geheele gebied dat veroverd was, werd maqôm, werd ḥorma of ḥérem (want die twee woorden drukken hetzelfde uit), werd eene heilige plaats, eene heilige streek. En nu vergelijke men daarmede de woorden van den ouden Muzelmanschen godgeleerde al-Nacha'î: „De maqâm Ibrâhîm is de geheele ḥérem." Is het dan niet duidelijk, dat maqâm het Hebr. maqôm is, en even als dit: heilige plaats, heilige streek, beteekent?

Wat het woord Ibrâhîm betreft, het is, om zoo te zeggen, eene transactie tusschen het oude woord dat bedoeld is en den naam Abraham. Ik houd het er voor, dat dat woord 'Ibrîîm, עִבְרִיִּים, was, Hebreën; dus מְקוֹם עִבְרִיִּים, de heilige plaats der Hebreën. Men hoort dadelijk, dat Ibrâhîm in klank veel meer op 'Ibrîîm gelijkt dan op Abraham. De ain is in een alef verzacht, hetgeen, zooals bekend is, in alle Semitische talen tallooze malen gebeurt,[2] en de î is â geworden, toen men 'Ibrîîm voor Abraham hield en

---

[1] Zie Buxtorf, *Lexicon Talmud.* in voce.

[2] Zie b. v. Gesenius, *Thesaurus*, p. 2, 976. Ik herinner nog dat de hamza, die bij de alef geschreven wordt, eigenlijk een ain is; zie vooral Fleischer in zijne aanmerkingen op de Grammaire van de Sacy, p. 122.

het ook in klank op Abraham wilde doen gelijken. Het laatste is evenwel trapsgewijze geschied. In de Nabatesche landbouwkunde is de vokaal der tweede syllabe nog somwijlen oe, hetgeen aan î beantwoordt, en oudtijds stond er (zooals trouwens nog gebeurt) geen mater lectionis in 't woord (ابرهيم), niet ابراهيم). Er is ook nog eene andere explicatie. Het Hebreeuwsch der Gorhoem had eene Chaldeeuwsche tint aangenomen, en in het Chald. is de Hebreër 'Ibraä (עִבְרָאָה). Het is mogelijk dat men hiervan een hybridischen pluralis 'Ibraîm gemaakt heeft. Wat eindelijk de zeer zachte adspiratie (هيم) betreft, zij lag reeds, zooals wij vroeger hebben opgemerkt, in de r zelve.

Neemt men deze verklaring aan, dan stemt de term maqôm der Hebreën met de historie overeen. Die streek was hun maqôm, hun ḥérem, hun heilig gebied. Verder krijgt nu al datgene wat men de dwaze Muzelmansche legende omtrent Abraham noemt, een gezonden zin. De Mekkaansche tempel is gebouwd door Ibrahîm en heette daarom: beith Ibrahîm;[1] de ançâb of steenen, die de grenzen van het heilige gebied aanduidden, waren door Ibrahîm daar geplaatst;[2] de schat, die in den kuil van den tempel was, was daar nedergelegd door Ibrahîm;[3] de ware godsdienst dien Mohammed en zijne voorloopers zochten, was de dîn Ibrahîm enz. Denkt men bij deze en dergelijke verhalen aan Abraham, dan zijn zij zeker zeer dwaas; maar denkt men aan de 'Ibrîîm, aan de Hebreën, dan zijn zij het volstrekt niet. Zoo ziet men, dat datgene wat men de Mekkaansche Abrahamslegende noemt, wel degelijk een historischen grondslag heeft. Maar er heeft een misverstand plaats gehad. De Qoreisieten wisten in lateren tijd niet meer wat de naam 'Ibrîîm, die onder hen voortleefde, beteekende; en toen zij nu van de afstammelingen der Joden, die in den Romeinschen tijd met den Pentateuch in Arabië gekomen waren, hoorden, dat een groot

---

[1] Azraqî, p. 94. Ook de tempel heette de *maqâm*, b. v. in een oud vers bij Ibn-Hisâm, p. 96, r. 3 v. o. (cf. p. 112). Wij hebben gezien dat de Hebreën hun *maqôm* in denzelfden zin gebruiken.

[2] Azraqî, p. 357, 359.

[3] 'Alî Dedeh, *Awâil*, HS. 682, c. 11.

aantal Arabische volken van Abraham en Ismaël afstamden, toen hebben zij gedacht, dat de naam 'Ibrîîm Abraham was; — hetgeen des te verklaarbaarder is, daar ook de naam Ismaël onder hen niet in vergetelheid was geraakt. Hiervan was het natuurlijke gevolg, dat men datgene, wat men nog van de 'Ibrîîm wist, op Abraham overbragt, en dat men de inheemsche overleveringen zooveel mogelijk met de verhalen van den Pentateuch, die men van de Joden hoorde, in overeenstemming bragt en ze daaruit aanvulde. Ook de naam 'Ibrîîm — gesteld dat er niet reeds oudtijds 'Ibraîm gezegd werd — onderging eene kleine verandering, zoo evenwel, dat de nieuwe vorm nog veel meer op 'Ibrîîm dan op Abraham geleek. In lateren tijd was men dan ook met die kleine wijziging niet meer tevreden; men vond dat Ibrâhîm veel te weinig op Abraham geleek, en er waren godgeleerden, zoogenaamde lezers van den Koran, die, ofschoon er Ibrâhîm in den tekst stond, Abrâhâm uitspraken.[1] En wat nu maqâm Ibrâhîm betreft: het volk vergat dat dit de benaming was van het geheele heilige gebied; het vatte het woord maqâm op in den zin dien het in 't Arabisch heeft: de plaats waar de voeten staan, en het gaf die benaming aan een steen, die door de Arabieren als heilig vereerd werd en waarop Abraham zou gestaan hebben.

Hoogstmerkwaardig is nu verder de Arabische legende, dat Ibrâhîm te Koetha in Babylonië geboren en daar in het vuur is geworpen. Dit verhaal, dat bij een overgroot aantal Muzelmansche schrijvers staat — ik verwijs slechts op de geographen die over Koetha spreken, en op de Korancommentatoren op Soera 21 — is voor een gedeelte van Joodschen oorsprong. De Joden lazen in Genesis (15, 7): „Ik ben Jehova die u deed uitgaan uit Oer[2] der Chaldeën," en daar het altijd onzeker geweest was, waar dat Oer der Chaldeën moest gezocht worden, zoo vatte men oer liever als een appellativum, vuur, op. Zoo werd het: „uit het vuur der Chal-

---

[1] *Al-Mo'arrab*, HS. 124, fol. 5 v.: فقالوا ابرهيم وهو المشهور وأُبْرَاهَامْ وقد قُرِيَ به. Zie ook *Ḥamâsa*, p. 125.

[2] Bij ons: Ur.

deën," en zoo ontstond de fabel dat Abraham (evenals de drie mannen in Daniël) door de Chaldeeën in het vuur, in een brandenden kalkoven geworpen was.[1] Maar wat niet Joodsch is, is het verhaal dat dit te Koetha zou zijn geschied en dat Ibrâhîm dáár geboren was. Dit verhaal kan niet van Joodschen oorsprong zijn, want er is in het O. T. niet de minste aanleiding toe; het moet Arabisch zijn, want het past voor de Arabische 'Ibrîîm volkomen goed. Nu is het wel vroeg, reeds vóór den Islam, vóór het sluiten van den Thalmud (500), tot de Babylonische Joden gekomen. In de Babylonische Gemara op het tractaat Baba bathra wordt Ur der Chaldeeën geïdentifieerd met klein Koetha;[2] maar men behoeft er zich niet over te verwonderen, dat de overname van dit Arab. verhaal door de Babylonische Joden zoo vroeg heeft plaats gehad, want er was tusschen deze en hunne geloofsgenooten in Arabië een levendig verkeer, en even als de Arab. Joden eene menigte Haggada's van Babylonische Joden hebben overgenomen, zoo hebben ook omgekeerd deze het een en ander van hen gehoord. Maar bij de Joden wilde de traditie geen wortel vatten. Er was, zooals wij reeds opmerkten, geen bewijs voor in 't O. T., dat de geboorteplaats van Abraham veeleer in het noordelijke of noordoostelijke Mesopotamië dan in Babylonië plaatst.[3] Daarenboven moest het de Joden tegen de borst stuiten, vooreerst dat Abraham, een Semiet, geboren was in het land Sinear (Babylonië), dat voor Chamitisch gold,[4] ten tweede dat hij zou geboren zijn in de stad waaruit de kettersche, door hen zoo gehate Samaritanen gekomen waren, die zij steeds Koethîm noemden. Eindelijk past het verhaal niet in de Joodsche sage, want als oer een appellativum is en vuur beduidt, dan is het natuurlijk geen eigennaam, dan valt noch aan Koetha, noch aan eenige andere

[1] Zie Beer, *Leben Abraham's*, p. 114.

[2] עיברא ועירא דכותא (eenige uitgaven van den Thalmud hebben כותי, zooals de Arabieren ook schrijven). Beer (*Leben Abraham's*, p. 98) vertaalt zeer goed: „die Kleinseite von Cutha" (men denke aan Praag). Is dit Koetha al-tariq?

[3] „da eine beabsichte Wanderung von Babylonien nach Kanaan (Gen. 11, 31) über das weit nördlicher gelegene Charan ein grosser Umweg gewesen wäre." Beer, t. a. p., p. 99.

[4] Hierover Beer t. a. p.

plaats te denken. Van daar dan ook, dat de traditie, na in de Gemara vermeld te zijn, weder spoorloos verdwijnt; tot in de twaalfde eeuw schijnt zij verder in geen Joodsch boek voor te komen. Zij komt eerst terug door Maimonides, die in het Muzelmansche Cordova geboren was en steeds in Muzelmansche landen geleefd heeft; en Maimonides vond ze in een Arabisch boek, in de zoogenaamde Nabatesche landbouwkunde,[1] een boek dat zich voor oud uitgeeft, maar dat, zooals de laatste onderzoekingen hebben uitgemaakt, òf verbazend geinterpoleerd, òf in zijn geheel een product uit het begin der tiende eeuw is.[2]

Blijkt het alzoo dat de traditie niet Joodsch is, zoo is het des te merkwaardiger, dat de Arabieren ze hardnekkig hebben vastgehouden. Zij is voor hen zoo goed als een geloofspunt. Toen Babylonië aan den Islam onderworpen was, hield men algemeen de groote aschhoopen, die bij Koetha rabba waren, voor die van het groote vuur dat voor Ibrâhîm gestookt was; er werd daar ook voor Ibrâhîm eene kapel gebouwd, en ofschoon de Muzelmansche schrijvers de verhalen der Joden omtrent Abrahams geboorteplaats zeer goed kennen, zoo zeggen zij toch:[3] „Volgens de overlevering die het meeste gezag heeft,[4] was zijne geboorteplaats Koetha in Babylonië."

Wij weten nu reeds dat Ibrâhîm niet is Abraham, maar dat het is: de 'Ibrîîm, de Hebreën, en van den anderen kant weten wij, dat de Qoreišieten, die met de Gorhoem te Mekka woonden,[5] uit Koetha zijn gekomen. De conclusie ligt dus voor de hand, dat èn de Qoreišieten èn de 'Ibrîîm, dat is te zeggen de tweede Gorhoem, gezamenlijk uit Koetha gekomen zijn. Neemt men dit aan, dan verklaart zich de Arabische legende omtrent de geboorteplaats van Ibrâhîm van zelve, en een document van een anderen aard dan diegene zijn, die wij tot nu toe hebben geraadpleegd, zal, hoop ik, dit resultaat bevestigen.

---

[1] Zie Beer, p. 98—9.

[2] Nachmanides en de anderen die Beer (p. 98) opnoemt, volgen Maimonides.

[3] B. v. 'Alî Dedeh, *Awâïl*, HS. 682, c. 10.

[4] على ارجح الاقوال.

[5] Bekrî, HS. 421, I, p. 9.

De tweede Gorhoem schreven, zooals de Arabieren ons berigten, die hun schrift al-zeboer noemen;[1] — een zeer opmerkelijk woord, want het beduidt: het psalmboek. Er heeft, zooals men weet, in dit woord eene verwisseling van b en m plaats gehad; eigenlijk zou het moeten zijn zemoer en dit is het Hebr. zemîr (hymne, psalm; de vorm mizmôr, die alleen in de opschriften van onze psalmen voorkomt, is van jongeren tijd). Oorspronkelijk is dus zeboer een psalm, en dat het door de Muzelmannen voor het psalmboek gebruikt wordt, is eene katachrese. Eveneens is het zeker niet juist, dat zeboer de naam van het schrift der Gorhoem was. Als Joden hadden zij psalmen (of daaronder eenige van onze psalmen waren, laat ik daar), en die waren opgeschreven, stonden in een boek; maar de Arabieren hebben zich aan eene (overigens gemakkelijk te verklaren) begripsverwarring schuldig gemaakt, als zij meenden dat het schrift zoo heette; wat geschreven was, heette zoo (van daar dat zeboer in 't Arab. beduidt: wat geschreven is), maar niet het schrift zelf. Zij zijn verder gegaan: door hun misverstand daartoe verleid, hebben zij aan 't werkwoord zabara de beteekenis schrijven gegeven. Dat de wortel deze beteekenis niet heeft, blijkt uit de vergelijking der overige Semitische talen, en ook hieruit, dat zeboer de naam eener taal is, die in een gedeelte van Jemen en Ḥadhramauth (waarschijnlijk door afstammelingen van de Gorhoem) gesproken werd;[2] maar men ziet nu hoe de Arabieren er aan gekomen zijn.

De Gorhoem hebben ook opschriften op steenen van den Mekkaanschen tempel gebeiteld. Toen de Qoreiśieten in Mohammeds tijd den tempel herbouwden, vonden zij er verscheidene; maar zij konden die vreemde karakters niet lezen, en al waren zij daartoe in staat geweest, zij zouden toch de

---

[1] Osiander uit Jâqoeth, in de *Zeitschr.* d. D. M. G., VIII, 601, X, 31. — Ook de naam der taal, die de Gorhoem spraken, wordt door Jâqoeth genoemd; maar Osiander heeft eerst (t. a. p. VIII, 601) gegeven الزوقة; later, uit het zelfde HS. en het zelfde artikel الوقوفة (X, 31). Zoo lang de lezing zóó onzeker is, is elke poging tot verklaring onmogelijk. Ik merk nog op, dat Osiander op eene derde plaats (X, 29) الوقوفة geeft als de naam van het *schrift*; dit zal wel eene vergissing zijn.

[2] Jâqoeth bij Osiander, t. a. p. VIII, 601.

taal niet verstaan hebben; wat zij zich dus lieten wijs maken en wat de Arabische schrijvers ons omtrent den inhoud dier opschriften mededeelen, heeft niet de minste waarde; om zich hiervan te overtuigen, behoeft men die zonderlinge verklaringen slechts in te zien.[1]

Gelukkiger wijze bezitten wij in een Arabisch handschrift der Leidsche Bibliotheek een fac-simile van een gedeelte van een dier opschriften, namelijk van dat, dat op den steen staat, die de maqâm Ibrâhîm genoemd wordt en die voor de Arabieren heilig is; voor de Gorhoem was hij dit zeker niet, want ware hij het geweest, dan zouden zij er geen opschrift op gebeiteld hebben; men herinnere zich slechts het voorschrift omtrent de steenen in de Wet (Exod. 20, 25): „Als gij er uwen beitel over bewogen hebt, zoo hebt gij ze ontheiligd."

De maqâm Ibrâhîm is, volgens de beschrijving der Arabieren,[2] een vierkante steen, veertien duim hoog en veertien duim breed. Hij is zeer bros, en men had reeds voorzorgen moeten nemen om hem bij elkander te houden, toen, in het jaar 256 der Hegira (A. D. 870), de stadhouder van Mekka, 'Alî-ibn-al-Ḥasan, de noodige voorzorg voor den steen droeg, die toen uit zeven aan een gevoegde stukken bestond. Bij dien stadhouder bevond zich Fâkihî, de schrijver eener lijvige geschiedenis van Mekka, waarvan onze Bibliotheek het tweede en laatste deel bezit, het eenige dat in Europa voorhanden is. De manier waarop men met den steen te werk ging, wordt door Fâkihî uitvoerig beschreven, maar wij kunnen dit, als niet tot ons onderwerp behoorende, met stilzwijgen voorbijgaan. Voor ons is het alleen van belang, dat Fâkihî den steen naauwkeurig bezien heeft; hij meldt ons dat op alle kanten opschriften staan, en hij heeft, op bevel van den gouverneur, van een dier opschriften, dat in een kring staat, een fac-simile gemaakt. Dit vindt men in ons HS. Het opschrift werd in dien tijd voor Hebreeuwsch of voor Himjaritisch gehouden, maar verklaren kon men het niet, al beweerde ook iemand in Egypte, die het fac-simile zag, dat het

[1] Zie Ibn-Hiśâm, p. 124, Azraqî, p. 42—4, 118.

[2] Azraqî, p. 278—9; Qazwînî, II, p. 78; Fâkihî, HS. 463, fol. 336 r.

hieroglyphen waren en dat de eerste regel beteekende: „Zie, ik ben God, er is geen God dan ik;" de tweede: „Een koning tegen wien men zich niet verzetten kan;" de derde: „Çebaôth."

In Europa heeft tot nu toe slechts één geleerde over het opschrift gesproken, namelijk Osiander, die, toen hij zich met de studie van het Himjaritisch bezig hield, door mijn vriend Wright op het fac-simile in ons HS. attent gemaakt werd. Wat hij daarover zegt in zijn opstel „Zur himjarischen Alterthums- und Sprachkunde," dat in het jaar 1856 in de „Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft"[1] verschenen is, komt hierop neder: hij houdt het voor ontwijfelbaar, dat het een oud Arabisch opschrift is, maar meent dat het (zooals natuurlijk was, zegt hij), onder de handen der afschrijvers, en ook wel reeds onder die van den auteur zelven, zulk eene gedaante verkregen heeft, dat men a priori iedere poging tot verklaring moet opgeven. Hij voegt er bij, dat enkele teekens, bepaaldelijk de letters ב, ת en ה duidelijk genoeg op een schrift wijzen, dat met het Himjaritische verwant is.

Ik moet erkennen dat het fac-simile op mij niet denzelfden ongunstigen indruk gemaakt heeft. De mogelijkheid bestaat ongetwijfeld dat het niet volkomen zuiver is, hetzij door de schuld van Fâkihî zelven, hetzij door die der latere afschrijvers van zijn boek; waarbij komt dat ons HS. betrekkelijk jong is (het is te Mekka geschreven in het jaar 877 der Hegira, A. D. 1472 en 1473). Maar hier staat tegenover, dat Fâkihî verzekert, dat hij zijn uiterste best gedaan heeft om het fac-simile zoo naauwkeurig te maken als het hem mogelijk was;[2] en wat de afschrijvers betreft, de letters van 't opschrift zijn zoo groot en duidelijk, zoo hoekig en vierkant, dat zij met een weinig oplettendheid gemakkelijk nagebootst kunnen worden. Ik heb dus gemeend, dat het niet noodig was, elke poging tot ontcijfering van 't opschrift a priori als verlorene moeite te beschouwen. Toen ik begon het te bestuderen, bezat ik reeds de bewijzen dat de Gorhoem Joden

[1] Zie aldaar, p. 28—9.

[2] Zijne woorden zijn (fol. 335 v.): وحكيته كما رأيته مخطوطا فيه ولم آلُ جهدي.

waren; daardoor wist ik, dat de taal Hebreeuwsch moest zijn, en het kwam er slechts op aan het alphabet te vinden.[1] In zijn geheel is het geen der ons bekende; maar het is, zooals reeds Osiander heeft opgemerkt, een Semitisch alphabet, en al de Semitische alphabetten zijn, zooals thans algemeen erkend wordt, variaties van hetzelfde type.[2] Wat de redactie der Zeitschrift[3] van de letters der oude opschriften van Ḥaurân zeide, dat zij namelijk gedeeltelijk op de Himjaritische, gedeeltelijk op de Palmyreensche, gedeeltelijk ook op de Sinaïtische gelijken, geldt ook in zekere mate van dit opschrift. Hetzelfde verschijnsel vindt men telkens. Zoo zegt ook M. A. Levy van de Chaldeeuwsche opschriften die Layard onder de puinhoopen van Babel gevonden heeft: „De letters zijn aan de Hebreeuwsche niet ongelijk; gedeeltelijk gelijken zij op de Mendaïtische en Syrische."[4] Ik moest dus, zooals men in dergelijke gevallen doet,[5] mijne toevlugt nemen tot de vergelijkende palaeographie. Drie letters heeft Osiander reeds uit het Himjaritisch herkend, want waar hij ב, ה en ת gelezen heeft, lees ik eveneens; hoe ik de overige lees, toont het bijgevoegde vergelijkende alphabet. De opmerkingen, die ik daarin niet heb kunnen plaatsen, zal men vinden in de Bijlage B.

---

[1] Uit welken tijd ons gewone Hebreeuwsche schrift is, het zoogenaamde quadraatschrift, wordt zeer betwist. Terwijl eenigen met de Joden van oordeel zijn, dat het door Ezra is ingevoerd, meent daarentegen Kopp dat het acht eeuwen jonger is en eerst in de vierde eeuw n. Chr. is ontstaan (*Bilder und Schriften der Vorzeit*, II). De laatste meening heeft mijns inziens meer voor zich dan de eerste, ofschoon er van geene invoering, maar alleen van eene trapsgewijze ontwikkeling gesproken mag worden.

[2] Zoo zegt M. A. Levy zeer juist (in de *Zeitschr.* d. D. M. G., XII, p. 210): „Aus der Heimath der altsemitischen Schrift, aus Babylon, haben zunächst die semitischen Völkerschaften die Schrift entlehnt, die dann in den verschiedenen Ländern eine verschiedene Entwickelung durchgemacht hat, bald mehr, bald minder die Züge der Heimath beibehaltend oder umgestaltend. Die ältern Estrangeloformen tragen ebenso sehr das Gepräge babylonischen Ursprungs wie die palmyrenischen Inschriften."

[3] XII, p. 343.

[4] *Zeitschr.* d D. M. G., IX, p. 466.

[5] Vgl. Blau in de *Zeitschr.* d. D. M. G., XV, p. 454.

Het opschrift lees ik aldus, met bijvoeging eener wau vóór 't eerste woord, die Fâkihî over 't hoofd heeft gezien of die onleesbaar geworden was:

(ו)יסח כל נש ירו
שלם והעם בבת
יי ער נרגלדד ארמם

Met de vokalen en matres lectionis:

(וַ)יִּסַּח כָּל־נְשִׂיאֵי יְרוּ
שָׁלַם וְהָעָם בְּבֵית
יי עַד נֵרְגַּלְדַּד אֲרַמִּים

En hij voerde weg al de voornamen van Jeruzalem en het volk in het huis van Jehova [1] naar Nergaldâd der Arameërs.

Op de woorden is het volgende aan te merken:

Daar volgens het oude gebruik de matres lectionis niet geschreven worden, zoo wordt נְשִׂיאֵי geschreven נש. Men zou ook kunnen lezen נְשֵׁי (II Kon. 24, 15 worden de נְשֵׁי הַמֶּלֶךְ onder de weggevoerden genoemd), maar ik geloof dat het beter is de andere lezing aan te nemen; want in dat geval is er eene oppositie (de voornamen en het volk), en in Jerem. 24, 1 worden onder de weggevoerden genoemd de שָׂרֵי יְהוּדָה, hetgeen op hetzelfde nederkomt, en 29, 2 de שָׂרֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם. Dat הָעָם werd weggevoerd, staat ook Jerem. 29, 1.

Judea wordt in het opschrift genoemd בית יהוה, het huis van Jehova. Veelal verstaat men onder die uitdrukking het volk, de Israëlieten; [2] maar Hitzig heeft op Jerem. 12, 7 („Ik heb mijn huis verlaten") reeds aangeteekend: „dat is, in dezen zamenhang: mijn land; vergelijk Ezech. 8, 12 en 9, 9 met Hosea 9, 15." En zoo teekent dezelfde beroemde geleerde op Hosea 8, 1 dit aan: „Het huis van Jehova is hier en 9, 15 het land van Jehova, 9, 3." Als men de aangehaalde plaatsen vergelijkt, dan ziet men dat de opmerking volkomen gegrond is. Vooral blijkt het uit de vergelijking van Jerem. 12, 7, waar Jehova zegt: עָזַבְתִּי אֶת־בֵּיתִי, met de

---

[1] D. i. het land van Jehova, Judea, zooals ik aanstonds zal aantoonen.

[2] Zoo Gesenius, *Thesaurus*, p. 193 *a*.

beide plaatsen van Ezechiël, waar die inwoners van Jeruzalem, die niet in ballingschap zijn weggevoerd, zeggen: עָזַב יהוה אֶת־הָאָרֶץ, en in Hos. 9, 3 staat אֶרֶץ יהוה.

Opdat nu verder de praepositie עד geen aanstoot geve en men niet meene dat daarvoor אֶל zou moeten staan, schrijf ik hier de woorden van Gesenius in den Thesaurus onder עד over: "ad i. q. אֶל, de motu versus aliquid et de transitu per spatium interiectum (cf. etym.) potius quam de adventu in termino. Gen. 38, 1: וַיֵּט עַד־אִישׁ עֲדֻלָּמִי et devertit ad virum Adullamensem, et sic הָלַךְ עַד ire ad I Sam. 9, 9, בּוֹא עַד se convertere ad, שׁוּב עַד redire, se convertere ad; it. de animi directione ad aliqu. הִתְבּוֹנֵן עַד־ Iob. 32, 12; 38, 18 (sq. עַל ,אֶל), הֶאֱזִין עַד Num. 23, 18."

De ontcijfering van opschriften, waarvan het alphabet eerst door vergelijking met andere moet gevonden worden, heeft altijd, ik erken het, iets onzekers. Toch geef ik mijne lezing met eenig vertrouwen, en wel om deze redenen. Vooreerst heeft Osiander reeds drie letters herkend; eene daarvan komt twee malen voor; ik lees ze juist zooals Osiander gedaan heeft, en geef dus aan vier karakters in 't opschrift dezelfde kracht als hij deed; mij dunkt dat hieruit reeds dadelijk blijkt dat ik niet willekeurig ben te werk gegaan. In de tweede plaats wordt de kracht die ik aan de overige letters toeschrijf, door de vergelijkende palaeographie geregtvaardigd, en onder deze zijn er wederom verscheidene die meer dan eens voorkomen. Dit was een tweede band, en wanneer nu het opschrift goed Hebreeuwsch is en een gezonden zin geeft, zooals ongetwijfeld het geval is, dan mag er nog iets betwistbaars overblijven (namelijk נש in den eersten regel), maar dan geloof ik toch, dat de verklaring van het overige op een stevigen grondslag rust.

Als wij thans overgaan tot den zakelijken inhoud van 't opschrift, dan is het vooreerst duidelijk, dat van de wegvoering der Joden naar Babylonië door Nebucadnezar of een zijner veldheeren gesproken wordt, die in een ander gedeelte van 't opschrift moet genoemd zijn; want wat wij er van bezitten is slechts een fragment; Fâkihî meldt ons dat de steen aan alle kanten inscripties heeft. Ook onder dit fragment stond nog meer, want Fâkihî

zegt, na zijn fac-simile gegeven te hebben: „Deze zijn de regels die ik heb kunnen onderscheiden; er volgde nog meer, dat ik niet kon onderscheiden en dat ik daarom niet afgeschreven heb."[1] Wij mogen dus aannemen, dat het opschrift handelt over de lotgevallen der Gorhoem van den tijd hunner wegvoering uit Judea af tot op hunne komst te Mekka.

Welke der twee of drie wegvoeringen, die in Nebucadnezars tijd plaats hadden, bedoeld is, blijkt uit het opschrift niet duidelijk; maar de plaats waarheen de Joden gevoerd zijn, wordt genoemd, namelijk Nergaldâd der Arameërs. Deze naam is zamengesteld uit twee woorden, namelijk uit het Perzische dâta, dâd, dat gegeven beteekent, en uit den eigennaam Nergal. Dien eigennaam kennen wij als dien van den God die te Koetha werd aangebeden, want II Kon. 17, waar van de kolonisten gesproken wordt, die de koning van Assyrië naar Samaria en de andere steden van het vroegere Rijk Israël had doen overbrengen, lezen wij dit (vs. 29 en 30): „En ieder volk offerde aan zijne Goden, en plaatste ze in de tempels der hoogten, die de Samaritanen gebouwd hadden; ieder volk in de stad, waarin het woonde. En de mannen van Babel offerden aan Sukkôth-Benôth; en die van Koeth offerden aan Nergal, en die van Hamath offerden aan Asima." Nergaldâd beduidt dus: door Nergal gegeven, en is de stad die anders Koeth of Koetha genoemd wordt. Men vergelijke den naam Baghdâd (Bagdad), die eveneens uit Bagh, den naam van een God die daar vereerd werd, en uit dâd is zamengesteld;[2] dus: door Bagh gegeven. Verder kan men nog vergelijken Chodâdâd, in het Perzisch een eigennaam die aan Deodatus beantwoordt; zoo heette ook Mysore onder de regering van Tippoe, en door dien naam werd aangeduid dat het land door God aan den Sultan gegeven was. Een andere naam op dâd in Babylonië is Sindâd.

De stad wordt in het opschrift genoemd Nergaldâd der Arameërs. Be-

---

[1] فهذا ما استبان لي من الخطوط وقد بقيت منه بقية لم تستبن لي فلم اكتبها.

[2] Zie den Perzischen tekst in Hammer-Purgstall, *Gemäldesaal der Lebensbeschr. grosser moslimischer Herrscher*, II, p. 180, n. 1.

duidt dit Nergaldâd in Aram, en wordt Babylonië onder Aram begrepen? Onmogelijk zou dit niet zijn. Wel verstaat men gewoonlijk onder Aram alleen Syrië en Mesopotamië; maar de naam is op Assyrië overgegaan, en onder Assyrië verstond men ook Babylonië, of zelfs Babylonië alleen.[1] Er is evenwel eene andere, natuurlijker verklaring. In het opschrift staat niet: Nergaldâd in Aram, maar: Nergaldâd der Arameërs, en dit drukt niets anders uit dan dat de stad, of juister, een groot gedeelte der stad, door Arameërs bewoond was. Dat dit werkelijk zoo was, bewijst de zuiver Aramesche naam Koetha rabba; reeds die alleen is genoegzaam om de stelling dat de stad, althans gedeeltelijk, de woonplaats van Arameërs was, te regtvaardigen, en daarbij voege men nu nog het verschijnsel dat het Arameesch, in en na Nebucadnezars tijd, al meer en meer in de taal der Joden indringt, totdat het eindelijk op het Hebreeuwsch geheel de overhand behoudt. Ik weet wel, dat hun verblijf in Babylonië daarvoor niet de eenige reden was, maar het was toch eene der redenen. Aan den anderen kant moet men evenwel opmerken, dat de Arameërs, die misschien door den een of anderen Assyrischen of Babylonischen koning, volgens het vaste systeem dier despoten, naar Koetha verplaatst waren, daar wel het talrijkste, maar niet het eenige en zeker ook niet het oudste gedeelte der bevolking uitmaakten. Er was ook eene Iranische bevolking. Dit bewijst zoowel de naam van den God Nergal, dien men te vergeefs uit het Semitisch heeft trachten te verklaren en die Iranisch schijnt te zijn,[2] als het woord dâd dat bepaald Iranisch is. Er waren dus te Koetha twee volken, die verschillende talen spraken, en men weet dat in 't algemeen in Babylonië reeds sedert de hoogste oudheid zeer verschillende volken zijn zamengevloeid. In de hoofdstad Babel zelf was het verschil der talen zóó groot, dat de bewoners der eene wijk die der andere niet verstonden, en de mythe van den

---

1 Zie Quatremère in het *Nouveau Journ. asiat.*, XV, p. 123 vv.

2 Volgens von Bohlen is Nergal het Sanskritsche Nrigal, *de menschen verslindend* (de God wordt voor Mars gehouden). Of die meening aannemelijk is, kan ik niet beoordeelen, maar Gesenius is van oordeel dat zij de goedkeuring van velen zal wegdragen (*Thesaurus* in voce).

Babylonischen torenbouw en de verwarring der talen berust juist hierop. Dat overigens de stad een dubbelen naam had, is in 't Oosten zeer gewoon; de eene was afgeleid van den God, de andere, zoo 't schijnt, van de bewoners; want Koeth of Koetha zal wel met de *Κίσσιοι*, de *Κοσσαῖοι* en den naam van het tegenwoordige landschap Choezistân (land der Choez) in verband staan.

Vatten wij nu alles te zamen wat wij overwogen hebben, dan zijn, vertrouw ik, onze stellingen genoegzaam bewezen, de stellingen dat de Gorhoem Joden waren, die door de Babyloniërs uit Judea gevankelijk waren weggevoerd; dat hun in Babylonië de stad Koetha rabba als woonplaats was aangewezen; dat zij daar zamenwoonden met Arabieren, die ook door de Babyloniërs gevankelijk waren weggevoerd; dat zij met deze vlugtten, en zich te Mekka nederzetten. Misschien behoorden zij tot de Gér, de Gerreërs van Eratosthenes, die naar het landschap gingen dat tegenwoordig al-Baḥrein heet, en het is mogelijk dat de beroemdheid van den Mekkaanschen tempel, het grootste Israëlitische heiligdom in Arabië, hen aanspoorde, de kusten van de Perzische golf te verlaten en zich in de nabijheid van dien tempel te gaan vestigen. Iets zekers is daaromtrent niet te zeggen, en evenmin kan de tijd van hunne vlugt uit Koetha met juistheid bepaald worden. Alleen mag men aannemen dat die in de zesde eeuw heeft plaats gehad en vóór de verovering van Babel door Cyrus in 538; want onder de Perzische heerschappij verbeterde de toestand der weggevoerde Joden; zij kregen verlof naar Judea terug te keeren, en juist de omstandigheid dat niet velen daarvan gebruik maakten, bewijst, dat hun toestand in Babylonië toen zeer dragelijk was. Onder de Perzische heerschappij was er dus geene reden tot vlugt, die daarentegen onder de drukkende Babylonische wel bestond.

De tweede Gorhoem lieten den godsdienst bestaan zooals hij was. Zij moesten dit wel doen, daar zij met de eerste Gorhoem zamenwoonden; maar daarenboven is hierin, als men den religieusen toestand der Joden vóór en in de ballingschap nagaat, niets bevreemdends. Het was er nog verre van af, dat het zuivere Jehovisme toen reeds de overhand zou gehad hebben; eerst na den terugkeer uit de ballingschap, toen de Pentateuch door Ezra

was afgekondigd, was dit het geval. Vóór dien tijd dacht de meerderheid der Joden geheel anders. Terwijl vóór en na den val van Jeruzalem de Jehovistische profeten de rampen, die het volk troffen, hieraan toeschreven, dat het Jehova niet diende, meende het volk, dat daarvoor juist eene tegenovergestelde reden bestond. Men hoore slechts wat de Joden, die na de inneming van Jeruzalem en den moord aan Gedalia gepleegd, met Jeremia de vlugt naar Egypte hadden genomen, op de vermaningen van dien profeet antwoordden: „Gij hebt tot ons gesproken," zeiden zij, „in naam van Jehova, maar wij willen naar u niet hooren. Wij zullen doen zooals wij gezegd hebben: wij zullen de koningin des hemels aanbidden, voor haar zullen wij wierooken, voor haar zullen wij drankoffers plengen, zooals wij en onze vaders gedaan hebben, en onze koningen en onze aanzienlijken, in de steden van Juda, in de wijken van Jeruzalem. Toen hadden wij brood in overvloed, toen waren wij gelukkig, toen trof ons geen onheil; maar sedert wij opgehouden hebben, de koningin des hemels te wierooken en drankoffers voor haar te plengen — van dien tijd af aan hebben wij aan alles gebrek geleden, en zijn wij door het zwaard en den honger verteerd."[1] Is het niet alsof men de Romeinen hoort spreken op het oogenblik dat het Rijk door de barbaren werd gesloopt? Ook zij schreven de verschrikkelijke rampen van dien tijd aan het verlaten van den ouden godsdienst toe; zij meenden dat het Christendom het Rijk had vernield, hetwelk de oude Goden zoo goed hadden beschermd.

Onze verdere bewijzen voor de Israëlitische afkomst der Gorhoem hebben, na de verklaring van het opschrift, veel in belangrijkheid verloren, want neemt men mijne lezing aan, dan is de zaak beslist. Toch geloof ik dat ik de voornaamste niet mag terughouden, want eenige daaronder zijn niet zonder belang voor de geschiedenis der Gorhoem, voor den invloed dien zij op de stichters van het Islamisme hebben uitgeoefend, en ook voor de geschiedenis van den Pentateuch. Daarenboven moeten eenige dwalingen uit den weg geruimd worden.

---

[1] Jeremia 44, 16—18.

Vooreerst hebben wij dan de namen van de koningen der Gorhoem, zooals de Arabieren zich uitdrukken. Waarschijnlijk droegen de bedoelde personen den Hebr. naam nasî (נָשִׂיא), opperhoofd, want dien titel vindt men nog in dit vers van een vóór-islamitischen dichter:[1]

لنا ناسيٌ نمشون تحت لوائهِ يحلُّ اذا شاء الشهور ويحرم

Wij hebben een nasi onder wiens banier wij marscheren; als hij wil, verklaart hij de maanden voor heilig of niet heilig.

„Onder wiens banier" beduidt: „onder wiens bevel,"[2] want het opperhoofd droeg gewoonlijk zelf de banier,[3] en het woord nasi is allezins gepast; zoo heeten de Israëlitische stamvorsten in den Pentateuch en elders; zoo noemt zich Simon de Makkabeër op zijne munten; zoo werd de president van het Sanhedrin betiteld. Maar de Arabieren, die het woord in hunne taal niet hebben, hebben het ook in lateren tijd niet begrepen. De naam van den bedoelden persoon is overgegaan op datgene wat hij deed, namelijk op het heilig of niet heilig verklaren der maanden, d. i. op het bepalen in welke maanden gestreden mogt worden en in welke niet, en nu hebben de Arabische philologen het woord nasi afgeleid van hun werkwoord نَسَأَ, dat uitstellen beduidt; daarom verklaren zij, geheel verkeerd, nasi door uitstel (تاخير).[4]

De lijst van de vorsten der Gorhoem, volgens welke alle Europesche geleerden hebben gearbeid, staat bij Aboe-'l-fedâ en Ibn-Chaldoen;[5] beide

[1] Dit vers, dat door Bîroenî aangehaald wordt, staat in het zorgvuldig bewerkte opstel over den ouden Arabischen kalender, dat Mahmoed Effendi in het *Journal asiat.* (5e série, XI) gegeven heeft. Zie aldaar p. 182.

[2] Zoo vertaalt ook Mahmoed Effendi goed: sous l'ordre duquel.

[3] Zie de plaatsen aangehaald in mijne *Recherches sur l'hist. et la littér. de l'Espagne*, I, p. 87, n. 2, 2e édit.

[4] Dat *nasi* ook de inlassching van eene maand zou beduiden, die plaats had ten einde het maanjaar met het zonnejaar overeen te brengen, en dat de Arabieren, ongeveer twee eeuwen vóór Mohammed, die gewoonte van de Joden hadden overgenomen, schijnt een verzinsel van Aboe-Ma'sar, die in de derde eeuw der Hegira leefde en dien anderen hebben nageschreven. Zie het aangehaalde opstel van Mahmoed Effendi.

[5] Aboe-'l-fedâ, *Hist. anteisl.*, p. 130 ed. Fleischer; Ibn-Chaldoen (HS. 1350, II) heeft die lijst tweemaal, fol. 13 v. en 109 v.

schrijvers hebben ze (zooals uit den laatsten blijkt) uit Ibn-Sa'îd overgenomen (men weet dat ook Aboe-'l-fedâ dezen schrijver druk heeft gebruikt) en zij is deze:

1 Gorhoem.[1]

2 'Abd-Jâlîl, zijn zoon.

3 جرشم, zoon van 'Abd-Jâlîl.

4 'Abd-al-Madân, zoon van جرشم.

5 De naam van dezen, die een zoon van den voorgaanden genoemd wordt, is onzeker; Aboe-'l-fedâ heeft بعىله gevonden en heeft zoo geschreven, zonder diacritische punten;[2] Ibn-Chaldoen heeft, om er toch iets van te maken, بقيلة geschreven, dat wel niet goed zal zijn, want de tweede letter is een ع of غ, geen ق.

6 'Abd-al-masîḥ, zoon van den vorigen.

7 Modhâdh (de eerste), zoon van 'Abd-al-masîḥ.

8 'Amr, zoon van Modhâdh.[3]

9 al-Ḥârith, zijn broeder.

10 'Amr, zoon van al-Ḥârith.

11 Bis̀r, broeder van den vorigen.

12 Modhâdh (de tweede), zoon van 'Amr, zoon van Modhâdh (den eerste).

Of deze lijst veel vertrouwen verdient, mag betwijfeld worden. Men zoekt ze te vergeefs bij de oude auteurs die de geschiedenis van Mekka geschreven hebben, en die waarschijnlijk niet zouden nagelaten hebben ze mede te deelen, wanneer zij ze gekend hadden of van hare waarde overtuigd waren geweest. De schrijver die ze geeft, Ibn-Sa'îd ('Alî), leefde eerst in de dertiende eeuw en heeft voor de oude geschiedenis van Arabië boeken ge-

[1] Zoo op de drie aangehaalde plaatsen; de twee varianten die Caussin de Perceval geeft (*Essai* etc., I, p. 195) zijn gissingen van den auteur of fouten van het Parijssche HS. van Ibn-Chaldoen.

[2] Verg. de noot van Fleischer op p. 130, r. 11.

[3] Caussin de Perceval (*Essai* etc., I, p. 195) drukt zich aldus uit: "Suivant Ibn-Khaldoun, le huitième personnage de ce tableau, 'Amr fils de Modhâdh, n'aurait point régné." Men zou hieruit ligt opmaken, dat Ibn-Chaldoen dit uitdrukkelijk zegt, maar dit is het geval niet. De achtste ontbreekt bij vergissing in de tabel, òf omdat Ibn-Chaldoen hem uit onoplettendheid heeft overgeslagen, òf omdat de copist van het HS. dat hij voor zich had, dit reeds gedaan had.

raadpleegd, die hij in de bibliotheek van Bagdad vond;[1] maar wat hij daaruit mededeelt is niet altijd geloofwaardig. De lijst zelve boezemt wantrouwen in. De naam van het volk, Gorhoem, is die van een koning geworden; een verschijnsel zooals men er vele vindt in de onhistorische genealogiën der Semieten. Verder is het aantal namen veel te gering om de lange periode te vullen, gedurende welke de Gorhoem te Mekka geweest zijn.

Authentiek is dus de lijst niet. Het beste wat men er van zou kunnen zeggen, is, dat de namen der oude vorsten te Mekka in herinnering waren gebleven, en dat men daaruit, zoo goed en zoo kwaad het ging, eene koningslijst heeft opgemaakt. Maar zelfs de authentie van eenige dier namen is betwijfelbaar. Het zijn er acht, want Gorhoem valt weg, Modhâdh en 'Amr komen ieder tweemaal voor, en de naam van den vijfden vorst is niet op te geven. Onder die acht zijn er drie Arabisch ('Amr, al-Ḥârith en Bisr). Dit is mogelijk; de Gorhoem kunnen, daar zij onder Arabieren leefden, Arabische namen aangenomen hebben, even als de Joden in Egypte en de Joden in Palestina, toen zij onder de heerschappij der Seleuciden stonden, Grieksche namen aannamen.[2] Drie andere vindt men ook wel bij de Arabieren, maar zij baren zwarigheid. Vooreerst 'Abd-Jâlîl en 'Abd-al-Madân. De Arabische philologen houden Jâlîl en al-Madân voor namen van afgoden. Berigten omtrent die afgoden zoekt men, geloof ik, te vergeefs,[3] en het ware niet onmogelijk, dat de Arabische philologen die afgoden (wier namen uit het Arabisch niet kunnen worden verklaard) hebben uitgedacht om de eigennamen te interpreteren. Maar gesteld dat het afgoden waren, dan werden zij toch zeker te Mekka niet aangebeden; van een dienst van Jâlîl of al-Madân is daar niet het minste spoor te vinden.

---

[1] Zie Ibn-Chaldoen, HS. 1350, II, fol. 11 v.

[2] De zaak is bekend, maar wie bewijzen verlangt, kan ze vinden bij Winer, RWB., II, p. 134.

[3] Osiander, in zijne *Studien über die vorislam. Religion der Araber* (*Zeitschr* d. D. M. G., VII, p. 492), geeft de namen, maar weet er niets over te zeggen. In het boek van Krehl over hetzelfde onderwerp komen zelfs de namen niet voor. Wat Ley zegt (*de templi Mecc. orig.*, p. 31): „quae idola Muhammedis etiam tempore culta", staat nergens, is geheel uit de lucht gegrepen.

'Abd-al-masîḥ zou kunnen beduiden: dienaar van den Messias; en louter op dien naam af (want verder is van dien persoon niet het allerminste bekend) heeft men hem tot een Christen gemaakt.[1] Evenwel alle bewijs ontbreekt, dat de Gorhoem ooit met het Christendom in aanraking zouden zijn gekomen; en of er nu al in den tempel dien de Qoreisieten in Mohammeds tijd bouwden, op een der pilaren een beeld van Jezus en de Heilige Maagd was[2], dit bewijst nog niets voor den ouderen tempel der Gorhoem. Ik voor mij ben niet afkeerig van het denkbeeld, dat deze drie namen, die nergens voorkomen dan in de lijst, geene oude herinneringen zijn; ik vermoed dat zij door een genealoog zijn uitgedacht om de leegte te vullen, die het gebrek aan bekende namen overliet. Maar wij behoeven niet bij een vermoeden te blijven; wij kunnen met volle gerustheid en zekerheid zeggen, dat de geheele lijst apocryph, in zeer laten tijd gefabriceerd is. De Europesche geleerden zouden er zeker niet uit hebben opgemaakt, dat Jâlîl en al-Madân en zelfs Jezus door de Gorhoem werden aangebeben; zij zouden er geene chronologie op hebben gebouwd, volgens welke de k o n i n g Gorhoem (!) zich in de eerste eeuw v. Chr. te Mekka heeft nedergezet, als zij geweten hadden dat er bij een schrijver, die drie eeuwen ouder is dan Ibn-Sa'îd, eene andere lijst staat, die ten eenenmale verschilt. Zij verkeerden in het denkbeeld dat »de geschiedschrijvers eenstemmig zijn omtrent de namen dier vorsten, de rangorde hunner regeringen en het getal van negen geslachten, dat uit hunne bloedverwantschap voortvloeit,"[3] terwijl die zoogenaamde eenstemmigheid hierop nederkomt, dat een schrijver uit de dertiende eeuw (Ibn-Sa'îd) eene lijst heeft gegeven en dat een paar andere hem hebben nageschreven.

De andere lijst staat bij Mas'oedî,[4] die in 944 schreef. Zij bestaat uit

---

[1] Zoo Ley, p. 31, Osiander, t. a. p.

[2] Hierop beroept zich Caussin de Perceval, *Essai* etc., I, p. 198.

[3] Woorden van Caussin de Perceval, I, p. 195.

[4] Hoofdst. 39, HS. 282, p. 227.

deze vier namen: 1 Modhâdh I, regeerde 100 jaar; 2 'Amr, 120 jaar; 3 al-Ḥârith, 200 jaar; 4 Modhâdh II, 40 jaar.[1]

Dus te zamen 660 jaar, hetgeen ons een veel langer tijdperk geeft dan de negen geslachten (297 jaar) der andere lijst. In zoo verre is deze beter; men kan er eene juiste herinnering aan den langen duur van het verblijf der Gorhoem te Mekka in opmerken; maar overigens vallen regeringen van 100, 120 en 200 jaren in 't gebied der mythe. Tot dat gebied, of tot dat van het bedrog als men zoo wil, behoort de geheele lijst en behoort ook de andere met hare gedeeltelijk onmogelijke namen; de eene stoot de andere omver, maar valt op hare beurt. Toen de Arabieren geschiedenis begonnen te schrijven, bestond er omtrent de Gorhoem nog slechts eene flaauwe herinnering. De oudste en geloofwaardigste geschiedschrijvers waagden het daarom niet, eene lijst der vorsten te geven. Ibn-Hisâm (p. 71) vergenoegt er zich mede met te zeggen dat de eerste dier vorsten Modhâdh heette. Maar intusschen waren de Gorhoem het eigendom der sage geworden, en dichters hadden aan enkelen hunner verzen (waaronder zeer goede) in den mond gelegd. Dat was langzamerhand zoo gegaan, en daar men wist hoe jong de Arabische poëzy was, werden de bedoelde verzen in 't eerst met eenig wantrouwen aangehoord. Maar de Arabieren overwonnen hun twijfel, en de laatste der Gorhoem — eene romaneske figuur, ongeveer als „le dernier Abencerage" — werd, hoe wonderlijk het ook klonk en ofschoon men 't over zijn naam niet eens was, de oudste Arabische dichter.[2] Tot zoo ver was alles goed; maar de Semiet heeft aan de dichterlijke sage niet genoeg, de zoogenaamd geleerde althans niet. Er moet historie bij, drooge historie: genealogiën, koningslijsten. Zij zijn er niet; — nu, dan maakt

---

[1] De familiebetrekkingen tusschen deze personen worden opgegeven, maar zóó dat er geene genealogische lijst kan gemaakt worden. Of dit de schuld van den copist van ons HS. dan wel van den genealoog zelven is, zal uit het derde deel der Parijssche uitgaaf van Mas'oedî moeten blijken, dat op het oogenblik dat ik dit schrijf, nog niet verschenen is.

[2] Zie Ibn-Hisâm, p. 73, 74 (waar قائلها moet staan), en vg. Azraqî, p. 56.

men ze; daarin ziet eene zekere klasse van Arabieren uit den lateren tijd, die een ander begrip van goede trouw had dan wij, geen bezwaar; — maar natuurlijk, de een maakt ze zus, de ander zoo; zij verschillen hemelsbreed van elkander. 't Kon niets anders: zij zijn uit verschillende fabrieken gekomen.

Laat ons dus die lijsten stil laten rusten voor hetgeen zij zijn. Onder de namen die zij bevatten is slechts één zeker; die is Hebreeuwsch, en waarschijnlijk zullen de andere Gorhoem ook wel Hebreeuwsche namen gehad hebben. Misschien zou men ook nog één anderen naam als echt mogen aannemen, namelijk den naam جرشم in de lijst van Ibn-Sa'îd. Het Arabisch heeft zulk een woord niet, noch als appellativum, noch als eigennaam.[1] Het Hebreeuwsch daarentegen wel. Het is de Hebr. naam Gersom, גֵּרְשֹׁם; geen enkele letter is veranderd. Onder de Hebreën was die naam gewoon en men vindt hem dikwijls in het O. T.: de oudste zoon van Mozes heette zoo; verder een zoon van Levi en een tijdgenoot van Ezra.[2] De naam, die ook Gerson (גֵּרְשׁוֹן) uitgesproken en geschreven wordt, zou bij een der *φυγάδες*, der gérîm, karakteristiek zijn. De terminatie om of on is zeker die van het adjectief[3] en גָּרַשׁ beduidt uitdrijven (een volk uit een land), zoodat Gersom of Gerson verdrevene beteekent. Maar Exodus 2, 22 doet het voorkomen alsof het woord zamengesteld was uit גֵּר en שָׁם, d. i. vreemdeling (gér) dáár. Die etymologie is wel onjuist, maar zij toont wat de Joden bij het woord dachten. Het zou dus mogelijk zijn, dat die naam echt was; maar wat daarvan zij, omtrent den anderen naam Modhâdh (مضاض) kan niet de minste twijfel bestaan, want hij komt bij al de Arabische auteurs voor, die over de Gorhoem

[1] Ik durf dit met eenig vertrouwen zeggen, omdat men zulk een eigennaam niet vindt in boeken als de *Moštabih* van Dzahabî, de *Qâmoes* enz., en vooral ook omdat Dr. de Jong, die door zijne bewerking van Dzahabî (thans ter perse) een overgroot aantal Arab. eigennamen kent, mij verzekert dat hij جرشم nooit heeft ontmoet.

[2] De bewijsplaatsen in den *Thesaurus* van Gesenius.

[3] Zie boven, p. 106.

spreken, ook bij de oudste. Volgens Ibn-Hisâm[1] spreekt men zoowel Modhâdh als Midhâdh uit, maar de eerste uitspraak is de gewone.

Deze naam zal ons langer ophouden. Hij is niet Arabisch, en men vindt hem, zooals Caussin de Perceval reeds heeft opgemerkt,[2] alleen bij de Gorhoem en bij geen enkelen anderen stam. Dezelfde geleerde, en vele anderen met hem, hebben evenwel ten onregte dien naam geïdentificeerd met Almodâd (אַלְמוֹדָד), die in Gen. 10, 26 als een zoon van Joqtan onder de Arabieren van het Zuiden genoemd wordt. Deze meening moet verworpen worden, evenwel niet om de reden die Gesenius[3] daartegen aanvoert, die beweert dat de Arabische dhad niet aan de Hebreeuwsche daleth beantwoordt. Dit is wel het geval, en er is tusschen die twee letters slechts een klein onderscheid. De Sacy, Gramm. arabe, I, p. 20: „Le ض répond au D articulé plus fortement que le d français, ou avec une sorte d'emphase." Sprenger, Mohammad, I, p. 3: „ض = dh ist dem d sehr ähnlich, nur wird die Zunge kräftig gegen die obern Vorderzähne gestimmt." Rödiger, de continuator van Gesenius, heeft dan ook te regt de meening van zijn voorganger verworpen; hij neemt zonder aarzelen de verwisseling van daleth, çade en dhad aan;[4] hij heeft o. a. reeds opgemerkt: רָדַד = רָצַץ = رَضَّ; — verder vergelijke men דָּבַב met دَبَّ en ضَبَّ; — נָדַד (Gesen. Kal 1) met نَضَّ (Freytag I[a], 5); — נָדַח met نضح (Freytag I[a], 12); — نهد met نهض enz. De reden door Gesenius opgegeven houdt dus geen steek, maar er is eene andere. Is de uitspraak der Massorethen goed, dat is te zeggen, is de eerste vokaal werkelijk een pathach, dan kan al niets anders zijn dan het Arabische artikel; maar daar de naam Modhâdh nooit het artikel aanneemt, zoo is het niet dezelfde, want men weet dat de Arabieren in het gebruik van het artikel uiterst naauwkeurig zijn. Is daarentegen de uitspraak der Massorethen niet goed, hebben zij de ware uitspraak el (= God) ver-

[1] Pag. 4, r. 4 v. o., 71 r. 14 en 15.

[2] *Essai* etc., I, p. 35.

[3] *Thesaurus*, p. 93.

[4] Zie *Thesaurus*, p. 1143—4.

anderd, zooals zij meermalen hebben gedaan [1] en zooals de Alex. vertaler, die 'Ἐλμωδάδ schrijft, niet gedaan heeft — dan kan dit essentieele woord moeijelijk wegvallen en dan komen wij tot dezelfde conclusie.[2] Ik voor mij geloof dat Elmodâd de ware lezing is, want ik betwijfel zeer of er, ten tijde dat de volkentafel in Genesis is opgemaakt, in Zuid-Arabië reeds volken woonden, die tot het Maädditische ras, het eenige dat het artikel al heeft, behoorden. Daarenboven worden de Elmodâd (de naam beteekent dus: God (is) bemind) in de aangehaalde plaats van Genesis onder dat ras gerangschikt, dat wij het Jemenitische noemen.

Met den Elmodâd van Genesis moet men dus den Modhâdh der Gorhoem niet vergelijken; maar er is eene plaats in Numeri, waartoe hij misschien in naauwere betrekking staat.

De verhalen van den Pentateuch hebben geringe historische waarde, in dien zin waarin men het woord gewoonlijk opvat. In den tijd toen zij geschreven werden, wist men weinig meer van Mozes, en onder het weinige dat men wist of meende te weten, was nog 't een en ander dat men niet gebruiken wilde, omdat het niet dienen kon tot stichting en opbouwing van de gemeente, van de uit Babylonië teruggekeerden. Maar zij hebben daarentegen waarde voor de geschiedenis van den tijd na de ballingschap. Zij hebben meestal, om niet te zeggen altijd, een bepaald doel, en zijn geschreven met het oog op de nieuwe gemeente.[3] Dat doel op te sporen in de verhalen, moet, voor zoo ver dit tegenwoordig nog mogelijk is, de gewigtige taak der kritiek zijn, zooals een groot meester te regt heeft gezegd.[4]

---

[1] Zie Geiger, *Urschrift*, p. 279 vv.

[2] Ik erken dat men zich zou kunnen beroepen op den naam der stad Eltholad in Josua, die in de Chroniek Tholad heet; maar 't is de vraag of dat Tholad in de Chroniek geen schrijffout is.

[3] Vg. Popper, *Der biblische Bericht über die Stiftshütte*, p. 57—8.

[4] Geiger in de *Zeitschr.* d. D. M. G., XVI, p. 288: „Ueberhaupt ist die Urkunden-Theorie bloss äusserlich; es handelt sich aber nunmehr bei der biblischen Kritik um die Auffindung der innern geschichtlichen Entwickelung, der Ideen, welche die verschiedenen Zeiten beherrscht und dadurch auch die verschiedenen Umarbeitungen älterer Urkunden bewirkt haben. Darauf habe ich in meiner Urschrift etc. hingewiesen,

Een dier verhalen nu staat met ons onderwerp in verband; ik bedoel datgene dat men vindt in Num. 11, 16—30. Wij lezen daar, dat Jehova aan Mozes bevel gaf, zeventig mannen uit de oudsten van Israël te vergaderen; dan zou Jehova nederdalen en iets van den geest, die op Mozes was, op hen leggen, opdat zij met hem den last zouden dragen, dien hij tot dien tijd toe alleen gedragen had. Mozes deed aldus, „en Jehova daalde neder in de wolk ('anân, de rook van 't altaar), en sprak tot hem, en Hij zonderde af van den geest, die op hem was, en gaf dat op die zeventig oudsten; en het geschiedde, als die geest op hen rustte, dat zij als profeten spraken, maar na dien tijd niet meer."

Dit verhaal is zeer merkwaardig. Het staat geheel op zich zelf. Nergens elders wordt er van dien raad der Zeventig, die Mozes ter zijde stond, gesproken. Volgens een ander verhaal in Exodus (18, 21—26) had Mozes, op aanraden van Jethro, een groot aantal helpers benoemd en die over het volk gesteld als oversten der duizenden, der honderden, der vijftigen en der tienen; zij moesten hem bij de regtspleging bijstaan en alle geringere zaken zelve beslissen. Men ziet dat dit iets anders is dan de raad der Zeventig. „Van dien raad," zegt Knobel,[1] „weet de oudste verhaler niets. Bij den Elohist namelijk verschijnen steeds de twaalf stamvorsten aan de zijde van Mozes en Aäron en later van Josua en Eleasar; in de legerplaats en op den togt staan zij aan 't hoofd der stammen (Num. 2, 3 vv., 10, 14 vv.), vertegenwoordigen het volk bij gewigtige aangelegenheden (17, 17. 21), brengen geschenken tot inwijding van 't heiligdom (7, 2 vv.) en ondersteunen Mozes en Aäron bij de volksmonstering (1, 4. 16. 44. 4, 34. 46); zij helpen Eleasar en Josua bij de verdeeling van 't land (32, 28. 34, 17 vv. Jos. 14, 1. 17, 4. 19, 51. 21, 1). Ook Jos. 22, 14. 30. 32 zien wij vorsten naar het aantal der stammen."

---

in diesem Sinne behandelt, ganz unabhängig von mir, Popper den „bibl. Bericht über die Stiftshütte," und dieses Verfahren wird in seiner innern Wahrheit neue Bahnen eröffnen, trotz allem widerstrebenden, vornehm ignorirenden Zunftgeiste."

[1] Op Numeri, p. 52.

Het verhaal in Num. 11 heeft dus al het voorkomen van een later toevoegsel, en vragen wij nu wanneer en waarom het ontstaan is, dan wijzen ons de Thalmudisten den weg. Zij zijn van oordeel dat in het bedoelde stuk het ontstaan van het Sanhedrin verhaald wordt. Hunne meening komt mij juist voor, mits men er niet bijvoege, zooals zij doen, dat die senaat der Zeventig van Mozes tot op de ballingschap bestaan heeft en na het einde der ballingschap door Ezra hersteld is, want in den geheelen tijd van Mozes tot op de ballingschap vindt men van dit collegie geen spoor. De raad der Zeventig, die te gelijker tijd een senaat en een geregtshof was, want hij besliste over staatszaken, zooals over vrede en oorlog, en die, eer hij onder de Grieksche heerschappij den naam van synedrion (waarvan sanhedrin de bedorvene uitspraak is) aannam, waarschijnlijk den naam van זִקְנֵי הָעָם „de Oudsten des volks" droeg, zooals Num. 11, 16 staat, want in het eerste boek der Makkabeën heet hij (12, 35) *οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ* (in het tweede boek der Makkabeën *ἡ γερουσία*); — de raad der Zeventig past niet in eene Aziatische monarchie, maar alleen in eene oligarchische republiek, zooals de Joodsche Staat na de ballingschap was, en is dan ook eerst in dien tijd ontstaan. Men moet dus in dit geval, zooals gewoonlijk, de meening der Thalmudisten met eene zekere restrictie aannemen; doet men dat, dan verklaart zij het verhaal in Num. 11, dat anders zoo vreemd klinkt, omdat het met de overige berigten van den Pentateuch in strijd is. Het is na den terugkeer uit de ballingschap opgesteld, met het bepaalde doel om het Sanhedrin voor te stellen als een overoud, door Jehova zelven ingesteld collegie; het is, om zoo te zeggen, de goddelijke wijding van het Sanhedrin.[1] De overeenkomst is treffend. Het bestond uit zeventig leden en een president, die niet onder dat getal begrepen was, evenmin als Mozes onder het getal der zeventig Oudsten, en de attributen waren dezelfde, zooals de Thalmudisten doen uitkomen. Van hetzelfde systeem uitgaande als de opsteller van het verhaal, hebben verder

[1] Met een enkel woord heeft Redslob hierop reeds gewezen (*Die bibl. Angaben über die Paschafeier*, p. 17).

de Thargumisten zeer consequent en overal waar zij konden, het Sanhedrin in de oudere geschiedenis overgedragen en te pas gebragt.

Erkennen wij dus in het verhaal van Numeri een product uit den tijd na de ballingschap, dan is het vervolg daarvan voor ons doel zeer belangrijk. Wij lezen daar het volgende (vs. 26—30):

„Doch twee mannen waren achtergebleven in het leger;[1] de naam des eenen was Eldâd, en de naam des anderen Modâd;[2] en de geest rustte op hen; zij nu waren onder de opgeschrevenen, maar zij waren niet uitgegaan naar de tent; en zij spraken als profeten in het leger. En de jongelingen liepen, en boodschapten aan Mozes, en zeiden: „Eldâd en Modâd spreken als profeten in het leger." Toen antwoordde Josua, de zoon van Nun, de dienaar van Mozes van zijne jeugd af aan, en zeide: „Mozes, mijn heer, houd hen (daarvan) terug!" Doch Mozes zeide tot hem: „IJvert gij voor mij? Ach, dat al het volk van Jehova profeten waren, dat Jehova zijn geest op hen gaf!" En Mozes begaf zich naar het leger, hij en de Oudsten van Israël."

Vergelijkt men dit zonderlinge verhaal met het vorige en vraagt men zich dan af of het van denzelfden opsteller afkomstig is, dan moet, bij eenige oplettendheid, het antwoord ontkennend uitvallen. Het is met het vorige verhaal bepaald in tegenspraak. Volgens het vorige toch moest Mozes zeventig Oudsten uitkiezen, — zeventig en niet meer; hij doet dat, hij brengt er **zeventig** bijeen (vs. 24), en Jehova „zonderde af van den geest, die op Mozes was, en gaf dat op die zeventig Oudsten." In het tweede verhaal daarentegen zijn er, behalve de zeventig, nog twee anderen, „die onder de

[1] De tent der zamenkomst, waar de anderen heen waren gegaan, stond namelijk buiten het leger.

[2] De Hebr. tekst heeft מידד, hetgeen de Massorethen מֵידָד uitspreken (de Syr. vertaler Midâd); maar *mêdâd* zou een abstractum zijn (*liefde*), hetgeen als eigennaam minder gepast schijnt. De verwisseling van י en ו, die honderde malen voorkomt, heeft ook hier plaats gehad; twee uiterst gewigtige autoriteiten hebben de lezing מוֹדָד, namelijk de Hebr.-Samaritaansche tekst en de Alex. vertaling. Deze lezing is ongetwijfeld de ware, want vooreerst worden in 't Gr. (ω) en Samar. schrift de i en o niet verwisseld, en ten tweede is het partic. in Hoph'al van ידד een goede vorm voor een eigennaam.

opgeschrevenen waren, maar niet uitgegaan waren naar de tent." Hoe kan dat? Had Mozes dan, tegen het uitdrukkelijke bevel van Jehova in, niet zeventig Oudsten opgeschreven, maar twee-en-zeventig? Dit kan men onmogelijk aannemen; het kan de bedoeling van den Joodschen schrijver niet geweest zijn, Mozes voor te stellen als overtreder van het gebod van Jehova. Ook de Rabbijnen hebben niet begrepen, hoe het getal 70 in eens 72 wordt, en hebben tot wonderlijke middelen hunne toevlugt moeten nemen om de zaak te verklaren.[1] Is zoo het tweede verhaal in strijd met het eerste en kunnen zij niet van dezelfde hand zijn, ook op zich zelf is het tweede bevreemdend, want Eldâd en Modâd zijn ons verder onbekend; zij worden nergens elders genoemd.[2] Zelfs in de taal zijn opmerkelijke verschijnsels; zoo komt בְּחוּרִים voor jeugd (in vs. 28) nooit voor, niet alleen niet in den Pentateuch, maar zelfs niet in het geheele O. T.; de term moge (hetgeen ik niet ontken) naar de analogie goed zijn, hij is toch vreemd en werd door den Alexandrijnschen Jood, die Numeri vertaalde, niet begrepen,[3] terwijl de Rabbijnen, zooals Aben-Ezra, aanstoot namen aan de zaak zelve; „van zijne jeugd af," meenden zij, was niet passend, want hetgeen verhaald wordt geschiedde in het tweede dienstjaar van Josua.

Ik houd dus het tweede verhaal voor een nog later invoegsel dan het eerste, en als men de geheele plaats aandachtig leest, dan zal men zien, dat oorspronkelijk vs. 31 op vs. 25 volgde. Ligt men het tweede verhaal, vs. 26—30, er uit, dan heeft alles goeden gang en zamenhang. Evenwel het tweede, ingevoegde verhaal moet een doel hebben, even goed als het eerste er een heeft, een praktisch doel. Ik geloof dat wij het kunnen ontdekken.

Te bepalen wie Eldâd is, moet voor latere nasporingen worden overge-

---

[1] Men kan hunne meeningen vinden bij Steinschneider, in de *Zeitschr.* d. D. M. G., IV, p. 147.

[2] Voor de Rabbijnen was het ook bevreemdend, dat *zij* bij name genoemd zijn, en geen der Zeventig. Zie Steinschneider t. a. p.

[3] Hij vertaalt: ὁ ἐκλεκτός, alsof er stond הַבָּחִיר.

laten; maar wie Modâd is, kunnen wij met bepaaldheid zeggen. Het is niemand anders dan de Mekkaansche Modhâdh. In Numeri komt hij voor als profeet, die evenwel niet bij de andere profeten is. Dat karakter heeft ook de Mekkaansche Modhâdh in de Arabische overlevering. In zijn tijd, berigt zij, bedreven de Gorhoem allerlei kwaad; zij plunderden en mishandelden de vreemdelingen die op het heilige gebied kwamen, maakten zich schuldig aan heiligschennis, bestalen zelfs den tempelschat. Hij waarschuwde en vermaande hen telkens; telkens predikte hij; hij bedreigde zijn volk met ondergang, als het zich niet beterde; de overlevering deelt zelfs zijne predikatiën mede (die natuurlijk eene eenigzins muzelmansche kleur hebben gekregen); maar zijn volk wilde niet naar hem hooren en volhardde in zijne boosheid, totdat het eindelijk, zooals Modhâdh voorspeld had, daarvoor met den ondergang werd gestraft.[1] Men ziet het, hij was een boetprofeet, en waarschijnlijk een aanhanger van het zuivere Jehovisme (want anders had de auteur in Numeri hem niet loffelijk vermeld), die met zijne geloofsgenooten in Judea in betrekking stond. De vraag wanneer hij geleefd heeft, is van gewigt om den tijd, waarin het stuk in Numeri geschreven is, te bepalen; maar de Arabische overlevering geeft daaromtrent geen licht. De naam was te Mekka bewaard gebleven, benevens de herinnering aan de werkzaamheid van den persoon die dien droeg; maar meer niet, en chronologie moet men in de oude Arabische overleveringen niet zoeken; het volk had geene tijdrekening. Van daar dat Modhâdh in alle tijdperken van de geschiedenis der Gorhoem voorkomt: als de schoonvader van Ismaël, of als het hoofd der Gorhoem toen zij zich voor 't eerst te Mekka nederzetten, of als een boetprediker die niet regeerde, of als een koning, of als de laatste vorst der Gorhoem; terwijl eindelijk anderen aan twee koningen van dien naam hebben gedacht. Kortom, hij is een man der sage geworden; maar de hoofdzaak is, zooals in dergelijke gevallen meer gebeurt, door de overlevering getrouw bewaard.

Men voere nu niet tegen mijne redenering objecties aan, zooals deze: dat

[1] Azraqî, p. 48 vv. en anderen.

de Pentateuch niet zoo laat is geinterpoleerd geworden als Modâd mogelijkerwijze geleefd heeft (in de vijfde of vierde eeuw v. Chr.), want Popper heeft overtuigend bewezen dat drie of vier hoofdstukken van den Pentateuch eerst omtrent 260 v. Chr. ingevoegd zijn. Evenmin zegge men, dat de interpolator daarom geen bewijs van sympathie voor den Mekkaanschen boetprediker en profeet kan hebben gegeven, omdat daaruit bewezen kon worden, dat Mozes niet de opsteller van den Pentateuch was. Dit zou berusten op de veronderstelling dat in de eerste eeuwen na den terugkeer uit de ballingschap Mozes voor den opsteller van den Pentateuch gehouden werd, en die meening is onjuist. De godgeleerden, de rabbijnen, wisten wel beter, zooals hunne verhalen omtrent Ezra overtuigend bewijzen; maar daarenboven, de zaak werd niet op die wijze voorgesteld. De Thora, de Wet, droeg geen naam van auteur; zij was, zooals Renan het zeer gelukkig heeft uitgedrukt, „une œuvre absolument impersonnelle;" zij werd genoemd het werk van de profeten, van al de profeten (II Kon. 17, 13; Ezra 9, 11); haar gezag berustte niet op het auteurschap van Mozes, maar op het principe der Openbaring. Jehova had zich op den Sinai aan Mozes geopenbaard, hem zijn wil te kennen gegeven. In zooverre was de Thora de wet van Mozes. Gedeeltelijk waren die verordeningen opgeschreven, gedeeltelijk niet, en het is de leer van den Thalmud, dat al de verordeningen der latere rabbijnen uit dezelfde bron voortvloeijen. Jehova had ze reeds op den Sinai aan Mozes medegedeeld; door mondelinge overlevering waren zij onder de schriftgeleerden bewaard gebleven, maar werden eerst dan, wanneer het noodig was, ter kennisse van 't volk gebragt, òf in den Pentateuch, òf in een ander boek, òf op eene andere wijze.

Er is dus geen overwegend bezwaar tegen de stelling dat de schrijver van het ingeschoven stuk Num. 11, 26—30 op twee profeten het oog had, die buiten Judea leefden. Volgens de algemeene voorstelling der Joden moest men, om profeet te wezen, in het Heilige Land geboren zijn; om die reden werden Eldâd en Modâd, die daar buiten geboren waren, door velen niet als zoodanig erkend. Tegen die voorstelling nu komt de schrijver van het bedoelde invoegsel op, die als de tolk van het gevoelen

der toenmalige schriftgeleerden gelden mag. Voor hem zijn Eldâd en Modâd, de geloofsgenooten en geestverwanten in den vreemde, wel degelijk profeten, en het regt om te profeteren wordt hun door de woorden, die de schrijver aan Mozes in den mond legt, tegen de meening van Josua in, uitdrukkelijk toegekend. Waarschijnlijk stonden, zooals ik reeds heb aangeduid, Eldâd en Modâd met de schriftgeleerden van Jeruzalem in betrekking, en dat wij daaromtrent verder geene berigten hebben, daarover zal zich niemand verwonderen, want men weet dat er over het lange tijdperk van drie eeuwen, dat tusschen Nehemia en de Makkabeën in ligt, geen historisch boek bestaat, en dat van de geschiedenis der Joden in dien tijd — den tijd van Modâd — uiterst weinig bekend is. Neemt men dus aan, dat het verhaal in Numeri omtrent de zeventig Oudsten eerst na de ballingschap en ter wille van het Sanhedrin is geschreven — en men moet dit wel doen, omdat het met de overige verhalen van den Pentateuch in strijd is; — neemt men verder aan, dat het tweede verhaal een nog later toevoegsel is — en ook dit moet men wel doen, omdat het in strijd is met het eerste verhaal —, dan wordt men wel genoodzaakt den profeet Modâd — een eigennaam die nooit elders in het O. T. voorkomt — te identifieren met den profeet Modhâdh — een eigennaam die alleen onder de Gorhoem gevonden wordt. De zaak zou nog zekerder worden wanneer men ook Eldâd buiten Palestina terugvond, en ik geloof dat de hoop van hem te vinden niet moet worden opgegeven; hij behoort evenwel niet tot den kring van ons onderzoek; te Mekka leefde hij niet.

Eer ik thans overga tot het aanwijzen van eenige punten van overeenkomst, die er tusschen de gebruiken der Gorhoem of van hunne Arabische navolgers en de Joodsche Wet bestonden, wil ik nog even de aandacht op een woord vestigen, waaruit blijkt dat de Gorhoem, gedurende hun verblijf in Babylonië, ook Chaldeeuwsche woorden hebben overgenomen.

Vroeger heb ik reeds gesproken over den put, den kuil, de bér, waarboven het beeld van Hobal stond en die den tempelschat bevatte. „De

naam van dien put," zegt Azraqî (p. 73), "was achsaf, en de Arabieren noemden hem achšaf." Azraqî zegt dus zeer duidelijk dat het woord niet Arabisch is; dat het tot eene andere Semitische taal behoort, en dat, bij den overgang in 't Arabisch, de zachte sisletter eene scherpe geworden is. Dit moet ook wel zoo zijn, want achsaf bestaat in 't Arabisch in 't geheel niet,[1] en achšaf duidt iemand aan, die zoo sterk de schurft heeft, dat hij als een oud man loopt; — eene beteekenis die met den put wel niets zal te maken hebben. Het Arameesch heldert de zaak dadelijk op; in de taal der Thargums (en eveneens in het Syrisch) beduidt chasaf (חֲסַף) pot (aarden pot); de Gorhoem noemden dus den schat: de pot, de spaarpot, zooals wij ook doen. Hadden de Arabieren het woord overgeschreven خَزَف, chazaf, dan hadden zij het begrepen, want ook zij hebben het woord, ofschoon het, geloof ik, niet veel gebruikt wordt; maar de uitspraak met eene andere sisletter, die nog daarenboven verscherpt werd, heeft het voor hen onkenbaar gemaakt.[2]

Laat ons thans eenige Joodsche gebruiken nagaan. Wij beginnen met de tijdrekening. Over de jaren zal ik niet handelen, want hoe de Joden vóór de ballingschap die berekenden, is, wegens gebrek aan berigten, onbekend, en hoe de Arabieren vóór Mohammed het deden, is een zeer betwist punt. Alleen over de week en hare dagen zal ik spreken. Dat de naam dien de week draagt, سُبُوع of أُسْبُوع, niet Arabisch, maar Hebreeuwsch is, שָׁבוּעַ, heeft, geloof ik, geen betoog noodig. Ook de namen die de dagen der week in het Mekkaansche bondgenootschap droegen, komen geheel en al met de Hebreeuwsche overeen. Bij de Israëlieten werden de vijf eerste dagen door getallen aangeduid; de zesde heette 'arocba, omdat hij was

[1] Hetgeen evenwel de Arabieren niet belet heeft, eene zeer bespottelijke verklaring uit te denken, met een dwaas verhaal er bij. Wie lust gevoelt het te lezen, kan het vinden bij Azraqî, p. 170.

[2] Het geld dat aan den tempel behoorde, heette *abraq* (Azraqî, p. 172, r. 10 en 15). Noch het Arabisch, noch het Hebreeuwsch, noch het Arameesch hebben dit woord in den zin van *geld*, *goud* of *schat*; maar in al de Semitische talen beduidt de wortel *b-r-q* *schitteren*, even als de wortel זהב, waarvan זָהָב *goud* is afgeleid.

עֶרֶב שַׁבָּת „de vooravond van den Sabbath," en de zevende heette Sabbath.[1] Dezelfde namen vindt men bij de Mekkanen vóór Mohammed en de Arabieren gebruiken ze nog, behalve dat de Vrijdag thans anders heet.[2] Andere Arabieren gebruikten geheel verschillende benamingen;[3] alleen gaven ook zij aan den Zondag den naam van „eerste," en aan den Vrijdag den zoo karakteristieken naam van 'aroeba. Als men bedenkt dat de namen van de dagen der week bij alle volken uiterst stabiel zijn — de Germaansche en Romaansche volken hebben daarvoor altijd, niettegenstaande hun overgang tot het Christendom, de oude heidensche namen gebruikt — dan zal men zeker in de namen der dagen bij het Mekkaansche bondgenootschap geene navolging van die Joden zien, die in den Romeinschen tijd in Arabië gekomen waren, maar oude benamingen, die van de tweede Gorhoem afkomstig waren, of misschien zelfs van de Simeonieten.

De vraag of en in hoe verre de Sabbath ten tijde van Mohammed nog een heilige dag was, is uit gebrek aan berigten niet met zekerheid te beantwoorden. Er zijn evenwel plaatsen die het vermoeden schijnen te wettigen, dat men zich de heiligheid van dien dag nog herinnerde. Zoo zeide Aboe-Horeira:[4] „Als ik een Mekkaan was, dan zou ik iederen Sabbath naar de moskee van Minâ gaan." Maar al ware dit ook niet het geval geweest, men zou er zich niet over behoeven te verwonderen. Vooreerst toch waren de Qoreišieten een alles behalve godsdienstig volk; zij hadden weinig met kerkelijke plegtigheden op, en al was de Sabbath geëerbiedigd, eerst door de Gorhoem, toen door de Chozâ'a die hen verdrongen, zoo volgt daaruit nog niet, dat ook de Qoreišieten, toen zij eindelijk op hunne beurt

---

[1] Zie b. v. Buxtorf, *Lexicon Talmud.*, p. 1659 sq.

[2] Zijn naam, *jaum al-gom'a*, „dag der vereeniging," ontstond, volgens al-Zobeir ibn-Bakkâr, doordien op dien dag de Qoreišieten bij Ka'b ibn-Lowei bijeenkwamen en hij dan eene redevoering voor hen hield. Sojoeti, *Awâil*, HS. 474 (1), fol. 4 v.

[3] Zie Mahmoed Effendi t. a. p., p. 191. Wat Pocock omtrent de namen der dagen (volgens 't abc) mededeelt en de Sacy (*Gr. ar.*, I, p. 8) uit hem overneemt, is zeker wel niets anders dan eene schoolmeestersaardigheid. Er zijn er meer van dien stempel; zie b. v. *Chron. Mecc.*, II, p. 133.

[4] Bij Azraqî, p. 401.

te Mekka meester geworden waren, den Sabbath met eenige stiptheid in acht namen. Maar daarenboven, bij de Joden zelve dagteekent de stipte viering van den Sabbath van een betrekkelijk zeer laten tijd. Jesaja hecht er niet aan (1, 13);[1] eerst door de profeten der ballingschap, Ezechiël en den tweeden Jesaja, wordt de sabbathsviering als het eigenlijke kenmerk van den vromen Israëliet beschouwd, en het duurde nog eenigen tijd eer dit principe in 't volk doordrong. In de dagen van Nehemia deed iedereen op den Sabbath zijn gewone werk, „zooals de vaderen gedaan hadden;" maar door den strengen ijver van dien man veranderde de zaak.[2] Het zou dus geenszins vreemd zijn, wanneer reeds de Gorhoem den Sabbath slecht hadden in acht genomen.

Er zijn andere punten waarop ik wel is waar niet al te sterk drukken wil, maar die dan toch, in verband met al het overige, eenige aandacht verdienen. Daartoe behoort de groote overeenkomst tusschen de reinheidswetten der Joden en diegene die reeds vóór Mohammed onder de Arabieren bestonden [3] en door hem bekrachtigd zijn. Zoo stemt ook de bepaling, dat geen bloed, geen lijk en geene ميلاث bij den tempel komen mogt,[4] met de Joodsche wet overeen. Wij hebben hier zelfs wederom een niet Arabisch woord en dat de Arabieren niet juist begrepen hebben, namelijk ميلاث. In de woordenboeken zoekt men het te vergeefs en er bestaat zelfs in het Arabisch geen wortel waartoe men het zou kunnen brengen.[5] Ibn-Hiŝâm verklaart het met حائض, „eene menstruerende vrouw;" dit is zeker niets anders dan eene gissing, en ofschoon zij, wat den zin betreft, niet ongelukkig is, zoo zal men toch te vergeefs trachten, die beteekenis uit eenige

---

[1] Jerem. 17, 19—27 is eene interpolatie; zie Geiger, *Urschrift*, p. 95—6.

[2] Zie Nehem. 13, 15—21. Winer, RWB., II, p. 344: „Erst in der nachexilischen Periode scheint die gesetzliche Feier des Sabbaths regelmässig und selbst rigoristisch beobachtet worden zu sein."

[3] Zie Aboe-'l-fedâ, *Hist. anteislam.*, p. 180, Ibn-Hiŝâm, p. 545, r. 8.

[4] Ibn-Hiŝâm, p. 15, l. r.; de thobba' heeft daarmede evenwel niet te maken.

[5] Er bestaat wel een wortel رلث, maar die beduidt geheel iets anders.

Semitische taal te bewijzen. Het woord is Chaldeeuwsch en komt van יְלַד baren; de vorm kan moeijelijk iets anders zijn dan de Infinitivus in Pe'al, מֵילַד (מֵילַד), zoodat het dan eigenlijk eene verkorting is voor אִתַּת מילד of אִתְּתָא דְמילד, „eene vrouw die gebaard heeft." Dat nu eene kraamvrouw niet bij den tempel mogt komen, stemt volkomen overeen met Levit. 12, 4. Men leest daar, dat de vrouw, die een zoon gebaard heeft, zeven dagen onrein is, en gedurende de volgende 33 dagen „zal zij niet naar het heiligdom komen."

Het gold ook „voor iets allerschandelijkst, twee zusters tot vrouwen te hebben."[1] Eveneens leest men in Levit. 18, 18: „Gij zult geene vrouw en hare zuster te gelijk in huwelijk nemen." Mohammed bevestigde de wet die onder de zijnen reeds bestond en die van de Gorhoem afkomstig was, want onder andere Arabieren bestond zij niet; zoo was zij onder de Ḥadas of Ḥodos, die ten noorden van Medina woonden, geheel en al onbekend.[2] Zij steunde dan ook niet op een natuurlijken afkeer dien men tegen zulk een huwelijk had, want het motief der wet, dat in Leviticus wordt opgegeven, is alleen de bezorgdheid van den wetgever voor minnenijd die tusschen twee zusters zou kunnen ontstaan.

Nog gewigtiger is eene andere overeenkomst met de Joodsche wet, waarover wij uitvoeriger moeten spreken. Uit ons betoog zal tevens blijken, dat Mohammed gelijk had toen hij beweerde dat de oude godsdienst, ten tijde der Chozâ'a en later, bedorven was.

Onder de Mekkaansche afgoden bevonden zich twee steenen die Isâf en Nâïla genoemd werden. Men leest bij Arabische schrijvers, dat Isâf een man en Nâïla eene vrouw was; beide behoorden tot de Gorhoem en pleegden in den tempel ontucht. Tot straf voor die zonde werden zij in steenen veranderd. Men plaatste die steenen buiten den tempel, tot waarschuwing, tot een afschrikkend voorbeeld; maar in lateren tijd gaf de vorst der Chozâ'a, 'Amr ibn-Loḥei, bevel, ze als Goden te vereeren, hetgeen men deed.

---

[1] Aboe-'l-fedâ, p. 180.

[2] Zie Aboe-Ismâîl Baçrî, p. 237 ed. Lees (ook in mijne *Hist. des musulmans d'Espagne*, I, p. 36—7).

Die steenen hebben ook genealogiën gekregen, want genealogie was nu eenmaal het stokpaardje der Arabieren, en op die genealogiën, die overigens verbazend van elkander afwijken, hebben eenige Europesche geleerden voortgebouwd. Daar in eenige berigten Isâf een zoon van Soheil genoemd wordt, d. i., meent men, van Canopus, en Nâïla de kleindochter, of volgens anderen de dochter van Dzib was, d. i., zegt men, van het gesternte de Wolf, zoo heeft men in de genealogiën het streven willen zien, om de aanbidding dezer afgoden op sterrendienst terug te voeren; of wel, als Nâïla de dochter van dîk (d. i. haan) was, dan wijst dit op iets dergelijks, want in de Oudheid geloofde men dat de haan onder den bijzonderen invloed der zon stond. En dan vergelijkt men de mythe van Adonis en Aphrodite; men zegt dat Nâïla de kussende beduidt, en wat dies meer zij. Het spijt mij waarlijk, dat ik, in plaats van die dichterlijke droomen, eene zoo plat prozaïsche verklaring van Isâf en Nâïla zal moeten geven! Maar het is ons nu niet om poëzy, het is ons om de werkelijkheid te doen, en omtrent het medegedeelde verhaal heeft de oude Freytag, in het laatste boek dat hij heeft uitgegeven, zeer naief het volgende opgemerkt: „Es liegt in dieser Sache etwas[1] unwahrscheinliches: 1) dass sie im Tempel Unzucht getrieben hätten, 2) dass sie dann in Stein verwandelt 3) und dann aufgestellt und verehrt wären."[2] Wij zullen zien dat de geheele zaak op eene misvatting berust; maar om dit te bewijzen moeten wij van een anderen kant tot de kwestie komen.

Men weet dat Mohammeds grootvader, 'Abd-al-mottalib, de heilige bron Zamzam weder opgegraven heeft. Eer hij dat deed, was evenwel de plaats waar Zamzam geweest was, onbekend, en het heet dat 'Abd-al-mottalib in zijn slaap eene ingeving kreeg, waardoor hij wist wáár hij graven moest. Waarschijnlijk heeft hij over de zaak een waarzegger geraadpleegd, die wist waar Zamzam geweest was, misschien wel een der Gorhoem, die, na hunne verdrijving, ten zuiden van Mekka, in Jemen, woonden, want de

[1] Dit *etwas* is onbetaalbaar.

[2] *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, p. 343, n. 3.

woorden (in berijmd proza), die 'Abd-al-mottalib, zoo het heet, in zijn slaap hoorde, zijn volkomen in den geest en stijl der oude waarzeggers, en de Gorhoem waren als zoodanig bekend.[1] Op de vraag wat Zamzam was, kreeg namelijk 'Abd-al-mottalib deze woorden tot antwoord:

Zij zal niet uitgeput en niet vernield worden,
Zij zal water geven aan den grootsten pelgrimsstoet;
Zij is tusschen de ferth en de dam,
Daar waar de geelgesnavelde kraai pikt.

Zoo staan de woorden bij Qazwînî[2] en ook, met eene onbeduidende variant, bij Ibn-Hiśâm; Azraqî (p. 282) geeft ze anders, maar diegene waarop het aankomt: „tusschen de ferth en de dam," staan ook bij hem. Of men ze uit het Arabisch en zonder de Joodsche wet te kennen, verklaren kan, zou ik betwijfelen, te meer daar ik zie dat die Arabieren, die ze hebben willen verklaren, eene historie hebben moeten verzinnen, die niet in de oude overlevering staat;[3] maar in de Joodsche wet behooren die woorden bij elkander: דם ופרתא,[4] het bloed en de drek, namelijk der geofferde dieren, de fèreś en de dam (Levit. 16, 27, Num. 19, 5 enz.; vgl. Maleachi 2, 3). Inderdaad, juist op de plaats die in het orakel wordt aangeduid, offerden de Arabieren,[5] en die plaats, waar de kraaijen natuurlijk hare gading vonden, heette de ḥatîm.[6] Dit woord, dat uit het Arabisch niet te verklaren is,[7] wordt uit het Hebreeuwsch dadelijk opgehelderd. De terminatie îm is die van 't meervoud, en het woord is afgeleid van ḥata

---

[1] Zie b. v. Meidânî in het *Journ. asiat.*, 3e série, V, p. 243 vv.

[2] I, p. 200, waar voor يسقي moet staan تسقي, zooals goed staat bij Ibn-Hiśâm, p. 91.

[3] Ik bedoel het verhaal bij Azraqî, p. 282, r. 19 vv., dat Ibn-Hiśâm en Qazwînî niet gekend hebben.

[4] Buxtorf, *Lexic. Talmud.*, p. 1859, uit Sanhedrin.

[5] Azraqî, Jâqoeth (bij Krehl, p. 84) en vele anderen.

[6] Azraqî, p. 75.

[7] *Ḥatama* beduidt *breken*, en volgens die beteekenis kan eene bepaalde plaats niet *ḥatîm* heeten. Eene zoogenaamde verklaring uit het Arabisch, die evenwel niets verklaart, kan men vinden bij Azraqî, p. 267.

חָטָא, zondigen; ḥatîm is eene corruptie van חַטָּאִים, zondaars; de plaats werd die der zondaars genoemd, omdat men dáár de zondoffers, de ḥattâth, slagtte.[1] De plaatsen waar de drek en het geronnen bloed lagen, waren, uit een priesterlijk oogpunt, rein en moesten rein blijven: eene menstruerende vrouw, b. v., mogt er niet bij komen.[2] Hetzelfde vindt men in de Joodsche wet.[3]

Keeren wij thans tot Abd-al-mottalib terug, dan vinden wij dat, toen de waarzegger hem gezegd had dat hij tusschen den drek en het bloed moest graven, hij ging graven tusschen de twee steenen, die isâf en nâïla heetten en wier namen wij in 't vervolg maar niet meer met hoofdletters zullen schrijven; — met andere woorden: isâf en nâïla zijn in zeker opzigt met drek en geronnen bloed synoniem; die steenen duidden de plaatsen aan, waarheen men bij 't offeren den drek, die in de pens was, en het bloed brengen moest (vg. Exod. 29, 14). De beteekenis der woorden bewijst dat dit inderdaad zoo is. Het woord isâf of asâf[4] is (met de gewone verwisseling van â en ô) het Hebreeuwsche asôf (אָסֹף), dat mesthoop beduidt.[5] In het andere woord, nâïla, is de laatste letter eigenlijk geen

---

[1] *Ḥâtima*, dat als naam van Mekka wordt opgegeven, hangt hiermede zamen.

[2] Azraqî, p. 75. Bij امرأة طامث merke men op, dat طامث geen Arab. woord is, dat van een wortel طمث zou afkomen; het is טָמֵא, het gewone woord voor *onrein* in den Levitischen zin; de laatste letter is eene vrouwelijke terminatie.

[3] Zie b. v. Knobel op Levit., p. 387.

[4] Wüstenfeld heeft in zijne uitgaaf van Qazwînî *asâf* doen drukken. De eerste syllabe van dit woord is zóó kort, dat zij in de oude verzen geheel wegvalt; zie Ibn-Hisâm, p. 39, l. r., Krehl, p. 84, r. 17.

[5] De wortel אסף beduidt *verzamelen*. Met het in den tekst gezegde vergelijke men vooral Num. 19, 9 en 10. In het Rabbijnsch beduidt אסופי *een vondeling*, eigenlijk: een kind dat op den vuilnishoop gelegd is. In Nehem. 12, 25 beduidt אספי השערים niet „de magazijnen der poorten," want men zal wel de magazijnen niet bij de poorten gehad hebben (in tijd van oorlog ware dit zeer onvoorzigtig geweest), maar de vuilnishoopen buiten de poorten; vg. שער האשפת „de poort der mesthoopen," die meermalen in Nehem. genoemd wordt. Overigens is אשפה, waarvan אשפּת het meervoud is, van den radix אשף, niet van שפת, zooals Gesenius, ofschoon hij het onder den laatsten wortel geplaatst heeft (p. 1471), eigenlijk ook toegeeft (nog bepaalder in zijne *Gesch. der hebr. Sprache*, p. 74), en dit אשף is hetzelfde woord als אסף; de sisletter is slechts verscherpt.

a, maar een î; zoo schrijft nog Aboe-'l-fedâ nâilî,[1] en zoo vindt men ook in oude verzen.[2] Het is het Chaldeeuwsche nwâlî, vuilnishoop. De twee bedoelde woorden staan dikwijls zóó bij elkander, dat het eene het andere verklaart. Zoo heeft de Hebr. vertaling van Daniël אשפות, waar de Chald. tekst נְוָלִי heeft, en Elias zegt dat נולי beduidt אשפה.[3]

Men ziet dus dat de namen volkomen aan de zaken beantwoorden, en eenige herinnering aan de oude beteekenis bestond er nog in Mohammeds tijd, want 'Âïsa, de vrouw van den Profeet, zeide: „Wij hebben altijd gehoord, dat Isâf en Nâïla een man en eene vrouw uit de Gorhoem waren, die hun gevoeg in den tempel hadden gedaan, en die God daarom in twee steenen veranderde." Het idee van vuilnishoop, hoezeer ook verflaauwd, schuilt nog in deze voorstelling; maar het welvoegelijke woord, dat gebruikt werd om de onwelvoegelijke zaak aan te duiden, kan, door zijne dubbelzinnigheid, op zich zelf reeds aanleiding gegeven hebben tot het andere verhaal.[4]

Vraagt men nu hoe het komt, dat die steenen in lateren tijd door de Chozâ'a als Goden vereerd zijn geworden, dan is dit niet moeijelijk te verklaren. De plaatsen waar zij stonden, waren, in den Levitischen zin, rein; maar de Chozâ'a begrepen niet waarom zij dit waren, en schreven het — geheel verkeerd — aan die steenen toe; en daar zij gewoon waren, steenen te aanbidden, zoo aanbaden zij ook deze. De steenen schijnen ook van dien aard geweest te zijn, dat men er, met wat goeden wil en phantasie, eenige gelijkheid met eene menschelijke gedaante in kon zien. In

---

[1] *Hist. anteisl.*, p. 180 (نايلي).

[2] B. v. in een vers van Alî bij Krehl, p. 84. In de *Fâïk* van Zamachšarî (HS. I, p. 473) staat in eene oude traditie نايل; Zamachšarî voegt er bij: وقيل نايلة.

[3] Zie Gesenius, *Thes.*, t. a. p.

[4] Dit woord is namelijk أَحْدَثَ. Dat 'Âïsa het in dien zin gebruikte, dien ik in den tekst heb opgegeven, lijdt geen twijfel, want Ibn-Hišâm (p. 54) deelt juist *hare* traditie mede als van de andere verschillend; zie verder Freytag onder حَدَثٌ en vergelijk een dergelijk gebruik van تغوّط bij Ibn-Hišâm, p. 31, r. 4 (cf. p. 79, r. 2). Maar أحدث heeft ook den zin van *scortatus fuit*, en in dien zin heeft men het opgevat.

't algemeen merkten de Semieten die gelijkheid even gretig op als het landvolk in de Duitsche bergstreken, en hadden zij ze eens opgemerkt, dan was het een vaste regel, dat die steenen gemetamorphoseerde menschen waren. Voorbeelden daarvan bestaan er in overvloed. De twee bergen in het gebied van den stam Tai, Agâ en Selmâ, waren ook een man en eene vrouw geweest, die hunne geschiedenis hadden even goed als Isâf en Nâïla; — drie rotsblokken niet ver van Mekka heetten de vrouwen en hadden hunne geschiedenis;[1] — in eene der stalactiten van de hooge bergen aan de Doode Zee, wier kanten soms uit zuiver bergzout bestaan, zagen de Israëlieten de vrouw van Lot, die in een zoutpilaar veranderd was. Men maakte dus ook voor de twee steenen, die bij de vuilnishoopen stonden, eene geschiedenis — zoo goed of zoo kwaad het ging.

Ten slotte zullen wij nu nog één punt behandelen, dat niet alleen den Hebreeuwschen oorsprong der Gorhoem bewijst, maar ook hunne geschiedenis eenigzins opheldert.

Er wordt in de oude Mekkaansche geschiedenis gesproken van een zeker persoon, die çoefah of çôfeh bijgenaamd wordt. Caussin de Perceval[2] heeft dien bijnaam vertaald met vlok wol, en inderdaad, in het Arabisch beteekent صُوفَة niets anders. Maar vlok wol is een allervreemdste bijnaam, niemand zal dit ontkennen. De zaak wordt nog vreemder als men bij Ibn-Hišâm leest, dat het een titel was, die steeds van vader op zoon overging; dat die naam een geheel geslacht, eene geheele klasse van beambten aanduidde; en als men verder bij Azraqî leest, dat de naam ook çoefî (of çofî) is, dan verdwijnt de beteekenis van vlok wol geheel en al. Het woord is niet Arabisch; men schrijve صُوفَة slechts met Hebr. letters over, dan is alles gered. Het is צֹפֶה çôfèh, een woord dat de Arabieren op geene andere wijze kunnen schrijven dan zij gedaan hebben toen zij صوفة schreven,[3] en het beduidt wachter. Dit is juist de beteekenis

[1] Azraqî, p. 497.

[2] *Essai* etc., I, p. 220.

[3] Juister zou het zijn, geene punten op de laatste letter te plaatsen.

die vereischt wordt, want de çôfèh waren, zooals uit Ibn-Hisâm blijkt,[1] de bewakers van den tempel, die de vreemden beletten daarbij te komen. Zij waren het ook, die de plegtigheden van het groote feest regelden. Door hen werd het teeken tot den wedloop gegeven; een hunner (hun opperhoofd misschien) wierp het eerst de steenen in de vallei van Minâ, en niemand mogt het doen eer hij het deed.[2]

Natuurlijk behoorde deze waardigheid eerst aan de Gorhoem, maar in lateren tijd is zij op een geslacht overgegaan, dat van moederszijde tot de Gorhoem, maar van vaderszijde tot de Chozâ'a behoorde. De Gorhoem zijn namelijk eeuwen lang in het ongestoorde bezit van het heilige gebied gebleven. Eerst hebben zij dat moeten deelen met de Simeonieten; maar die schijnen langzamerhand òf verdreven, òf met de tweede Gorhoem zamengesmolten te zijn. Zoo bleven dan de Gorhoem op het heilige gebied, totdat de stam Chozâ'a, die, nadat de dijk van Mareb doorgebroken was, met vele andere uit Jemen noordwaarts was getrokken, bij het heilige gebied aankwam. Volgens genealogische berekeningen (waarop evenwel niet veel te vertrouwen is), stelt men gewoonlijk dat de bedoelde emigratie plaats heeft gehad in het begin der tweede eeuw n. Chr. Maar de emigranten kwamen niet dadelijk bij het heilige gebied; zij hielden zich geruimen tijd op andere plaatsen op; eerst het tweede geslacht kwam in de nabijheid der Gorhoem en eischte van hen den afstand van het vlakke land. Toen hun dit geweigerd werd, ontstond er een oorlog en het vlakke land werd aan de Gorhoem ontnomen; maar de overgroote meerderheid der emigranten verlieten die streek weder, daar zij ze ongezond vonden, en vertrokken naar andere landen, zoodat alleen de Chozâ'a daar bleven.[3] De laatsten, die toen 'Amr ibn-Loḥei tot opperhoofd hadden, verbonden zich nu met andere stammen en overwonnen de Gorhoem. Dit geschiedde, als men op de genealogische berekeningen mag afgaan, in het begin der derde

---

[1] Zie p. 79, r. 8—14.

[2] Zie Ibn-Hisâm, p. 76—7, Azraqî, p. 128—9, en vergelijk boven, bl. 131.

[3] Zoo Belâdzorî, p. 16—7 ed. de Goeje (p. 16, r. 2 v. o. lees استوبئوا).

eeuw. Volgens vele Arabische schrijvers zou toen 'Amr ibn-Lohei de Gorhoem geheel hebben verdreven en ieder hunner, die zich verder op het heilige gebied vertoonde, vogelvrij hebben verklaard. Wij zullen straks zien dat dit niet letterlijk moet worden opgevat en dat eenige der Gorhoem bij den tempel bleven; maar er schuilt eenige waarheid in het berigt. Ik geloof dat 'Amr ibn-Lohei een gedeelte der Gorhoem verdreven heeft, niet dadelijk na zijne overwinning, maar in vervolg van tijd, toen de ijverigen onder de Gorhoem hem verweten, dat hij nieuwe gebruiken invoerde en door het dienen van afgoden den ouden godsdienst bedierf. Het lag in den aard der zaak, dat het opperhoofd van een geheel heidensch volk zoo handelde, en tevens dat velen onder de Gorhoem, al mogten zij ook op den naam van monotheïsten geen aanspraak maken, het afkeurden. Een verhaal bij Azraqî, dat wel met onechte verzen is opgesierd, maar toch op een historischen grond schijnt te rusten, versterkt ons in die meening. Men leest daar dat een der Gorhoem aan 'Amr ibn-Lohei verweet, dat hij den dîn Ibrahîm (godsdienst der Hebreën) bedorven had, en dat de vorst hem toen verdreef. Het verdient verder opmerking, dat, zooals er volgt, die man zich naar eene der burgten begaf, die ten noorden van Medina lagen, want men weet dat die burgten in het bezit der Joden waren.[1] Zoo leest men ook elders[2] dat eene vrouw uit de Gorhoem zich naar Cheiber liet brengen, dat ook eene Jodenstad was. Waarschijnlijk zijn er meer zulke emigraties naar Joodsche plaatsen geweest, en hebben zich vele Gorhoem aan de orthodoxe of half-orthodoxe Joden in andere streken van Arabië aangesloten. Een gedeelte hunner trok zuidelijk; wanneer en waarom zij dit deden is uit de hoogst onzekere Arabische berigten niet op te maken; maar ontwijfelbaar is het, dat er, ten tijde van Azraqî, dus in het midden der negende eeuw, nog afstammelingen der Gorhoem te Qanauna (of Qanoena), te Ḥalî en in de omstreken dier beide plaatsen woonden.[3] De stad Ḥalî ligt op de kust,

[1] Azraqî, p. 58—9.

[2] *Al-Baḥr al-'amîq*, HS. 397, fol. 396 r.

[3] Azraqî, p. 54.

in 't noorden van Jemen, zes of acht dagreizen[1] ten zuiden van Mekka. Zij heette Halî van den zoon van Jakob, en die zoon van Jakob zou, volgens een reiziger der veertiende eeuw, een Jemenitisch vorst geweest zijn, die in den ouden tijd daar resideerde.[2] De naam is zeer opmerkelijk. Er is ons van zulk een vorst, die vóór den Islam zou moeten geleefd hebben,[3] niets bekend, en men weet ook dat de Arabieren eerst na de invoering van den Islam Joodsche namen hebben aangenomen. Daar wij nu verder weten, dat een gedeelte der Gorhoem, der Joden van Mekka, naar Halî gegaan is, zoo zou ik vermoeden, dat de naam der plaats eigenlijk niet Halî van den zoon van Jakob is, maar Halî van de zonen van Jakob, Halî beni-Ja'qôb, niet Halî 'bni Ja'qôb. De naam Halî zelf kan Hebr. zijn; men vindt een חֲלִי in Palestina, in 't gebied van den stam Aser (Josua 19, 25).

Dat nu evenwel niet al de Gorhoem uit Mekka verdreven werden, maar dat integendeel een gedeelte hunner bij den tempel gebleven is zoo lang de Chozâ'a de magt in handen hadden, blijkt uit een belangrijk berigt bij Azraqî.[4] Wat daar verhaald wordt, had een paar eeuwen na den tijd van 'Amr ibn-Lohei plaats, en het is dit: Eene vrouw uit de Gorhoem, die met den Chozâiet Achzam gehuwd was, was kinderloos, en deed eene gelofte, dat, als zij een zoon ter wereld bragt, zij hem aan den dienst van den tempel zou wijden. Zij baarde werkelijk een zoon, die al-Ghauth genoemd werd en die dienaar der Ka'ba werd, „met zijne bloedverwanten van moederskant uit de Gorhoem." Zijn vader Achzam werd door den toenmaligen vorst Hobsija tot çôfèh (wachter) benoemd, en die waardigheid bleef in dat

[1] *Zes* geeft Azraqî (p. 131), *acht* staat in de *Marâçid* (I, p. 316). — De uitspraak حلي, die door eenige Arab. geographen wordt voorgeschreven, is een noodeloos purisme. Ibn-Batoeta spreekt حلي uit, zooals de Europesche reizigers ook doen, en zoo staat het woord op onze kaarten.

[2] Ibn-Batoeta, II, p. 163 ed. Defrémery et Sanguinetti. — Uit misverstand noemt Juynboll (*Marâçid*, V, p. 243) den bedoelden persoon Halî ibn-Ja'qôb.

[3] Dit is de bedoeling van Ibn-Batoeta als hij het woord قديما gebruikt.

[4] Pag. 128—9.

geslacht, „zoo lang de Gorhoem en de Chozâ'a te Mekka waren." De genoemde vorst Ḥobšija heeft, volgens de genealogische berekeningen, omtrent het jaar 400 geleefd,[1] en het blijkt uit de woorden van Azraqî dat er ook nog na den tijd van dien vorst Gorhoem te Mekka waren. Hunne volkomene verdrijving had eerst plaats in het midden der vijfde eeuw toen de Qoreišiet Qoçei zich van de oppermagt meester maakte. Zij deelden toen in het lot der Chozâ'a, die genoodzaakt werden het heilige gebied te ontruimen.[2]

Omtrent die Gorhoem, die zeker met de Chozâ'a nagenoeg geheel waren zamengesmolten, bestaan verder, zoo ver ik weet, geene berigten; maar de plaats waar die afgedwaalde schapen van Israël eenmaal geweest waren en hun overoud heiligdom hadden gehad, bleef heilig, ook voor de orthodoxe Joden die in den Romeinschen tijd zich in Arabië hadden nedergezet. De laatsten hadden soms meer eerbied voor den ḥérem dan de Muzelmannen. De Muzelmannen schonden de heiligheid van den ḥerem, toen de tegenchalief 'Abdallâh ibn-Zobeir daar eene schuilplaats dacht te vinden; de Joden, meende 'Abdallâh, zouden dat niet gedaan hebben; „als eene slavin uit de Israëlieten," zeide hij, „naar Mekka kwam, trok zij te Dzoe-Towâ hare voetzolen uit, uit eerbied voor den ḥerem."[3]

---

[1] Zie Caussin de Perceval, *Essai* etc., I, p. 228—9.

[2] Sedert dien tijd zijn ook verreweg de meeste Mekkaansche plaatsnamen veranderd; uit het laatste gedeelte van Azraqî weten wij, dat de namen der bergen, valleien enz. bij Mekka bijna alle nieuw zijn, en wij kunnen zelfs den tijd waarin zij ontstaan zijn, naauwkeurig bepalen. — Nöldeke beweert in zijn geschrift *Ueber die Amalekiter* (p. 33), dat er in Mohammeds tijd nog overblijfsels der Gorhoem te Mekka waren. Hij maakt dit op uit een vers van Zoheir (*Mo'allaqa* vs. 17) en uit een ander van al-A'šâ (bij Mawerdî p. 277 ed. Enger en bij Ibn-Chaldoen, *Prolegom.* II, p. 217 ed. Quatremère); maar het laatste ziet alleen op het herbouwen van den tempel, en het eerste misschien ook, als men stelt dat de dichter zich eenigzins onnaauwkeurig heeft uitgedrukt en om een rijm verlegen was (want *Gorhoem* staat in 't rijm). Daarenboven zou het toch al zeer vreemd zijn, dat de genealogen geene Gorhoem te Mekka kennen, en de reden die Nöldeke daarvoor opgeeft, is niet voldoende. Hij stelt, dat zij die geslachten uit vleijerij tot de Qoreišieten hebben gerekend, die meer in aanzien stonden; maar in dit geval zouden de Mekkaansche genealogiën geheel onjuist zijn, niet het minste vertrouwen verdienen, en dit is toch moeijelijk aan te nemen.

[3] Azraqî, p. 361.

Na al het gezegde, zou het, geloof ik, overbodig zijn, nog uitvoerig aan te toonen, van hoe groot belang de oude Israëlitische volkplantingen in Arabië zijn voor de studie van het O. T. en van den Israëlitischen godsdienst. Het eenige wat ons overblijft, is dat wij nagaan, welken invloed zij kunnen gehad hebben op Mohammed en de stichting van het Islamisme.

Eene flaauwe herinnering aan den ouden godsdienst bestond er nog in de zesde eeuw. Men gaf daaraan den naam van dîn Ibrahîm; maar men begreep niet meer dat die naam: godsdienst der Hebreën beduidde; door de gedurige aanraking met de Joden die in den Romeinschen tijd in Arabië waren gekomen, verkeerde men te Mekka in den waan dat Ibrahîm Abraham beteekende. Verder wist men ook nog dat de belijders van dien ouden godsdienst ḥanîf werden genoemd. Sprenger[1] heeft zeer juist ingezien dat dit woord niet Arabisch is, en even juist heeft hij daarin het Hebreeuwsche ḥanéf herkend. Wij kunnen de zaak thans verder brengen. Het woord ḥanéf is een scheldnaam, die zooveel als ketter, ongeloovige, goddelooze beduidt, en het lag in den aard der zaak dat de orthodoxe Joden, die in den Romeinschen tijd met den Pentateuch in Arabië kwamen, dien naam gaven aan de Mekkaansche Joden, die den Pentateuch niet hadden, die geen deel hadden genomen aan de latere ontwikkeling van het Jodendom, maar bij het oude gebleven waren, en dus ook behalve Jehova, Baäl en den zwarten steen aanbaden. Men behoeft Sprengers woorden slechts te wijzigen naar de resultaten die wij verkregen hebben, dan zal men zien dat hij ook in dit opzigt zeer nabij de waarheid gekomen is.[2] Met niet minder geluk heeft dezelfde uitstekende geleerde de aanname van den naam door degenen aan wie hij gegeven werd, verklaard. Niets is gewoner dan dat secten, staatkundige partijen enz. den

[1] *Mohammad*, I, p. 67.

[2] Zijne woorden zijn: »Ḥanyf wäre also eine beschimpfende Benennung und es ist nicht wahrscheinlich, dass die Sekte [eene secte was het niet] sich dieselbe selbst beigelegt hat. Sie wurden wahrscheinlich von den Juden und Christen [niet door de Christenen] Freigeister, Abtrünnige und Heiden genannt, weil ihre Glaubensansichten viel freier und lebevoller, zugleich aber mit heidnischen Irrthümern gemischt waren."

schimpnaam dien men hun geeft, zich laten welgevallen en dien aannemen. Sprenger heeft op de Sjîieten gewezen, die den hun gegeven schimpnaam Râfidha in een loffelijken zin opvatten; men denke verder aan onze geuzen en aan tallooze andere voorbeelden.

De naam hanîf was dus die der Ibrahîm, der Hebreën, der Gorhoem geworden; maar daar men nu eenmaal Ibrahîm voor Abraham hield, zoo werd Abraham voor de Mekkanen een hanîf. Van daar de verzekering, die in den Koran telkens wederkeert: „Ibrahîm was geen Jood en geen Christen; hij was een hanîf." In den grond is dit zeer juist, mits men Ibrahîm in den waren zin opvat.

Evenwel de herinnering aan dien godsdienst was, zoo als ik zeide, zeer verflaauwd. Waarin hij eigenlijk bestaan had, wist men niet meer; men wist alleen dat het een zuiverder godsdienst geweest was dan die der Qoreišieten, en hierin had men ongetwijfeld gelijk: de godsdienst der Gorhoem, die, behalve Baäl (den hoogsten God), Jehova en den zwarten steen, geene godheden schijnen gehad te hebben, was door toedoen der Chozâ'a en der Qoreišieten ten eenenmale ontaard. Door misverstand waren de steenen, die de plaatsen aanduidden waar het bloed en de drek der offerdieren moesten worden nedergelegd, als Goden beschouwd; een andere steen, de zoogenaamde maqâm Ibrahîm, die voor de Gorhoem niet heilig geweest was, was dit geworden; de tempel was in een Pantheon veranderd, waar iedere stam zijn afgod vond, zoodat er 360 afgoden waren. Kortom, de oude godsdienst was schromelijk verbasterd. Toen nu de Mekkanen tot een hoogeren trap van ontwikkeling waren gekomen, konden de besten onder hen zich met den bestaanden godsdienst niet meer vereenigen; hun streven was, den ouden, zuiverderen, te herstellen, den dîn Ibrahîm. Dit wilden Mohammeds voorgangers, op wie in onzen tijd herhaaldelijk de aandacht gevestigd is; maar het was hun onmogelijk op te sporen, waarin de dîn Ibrahîm eigenlijk bestaan had;[1] zij hakten dus den knoop door, dien

[1] Een hunner, Zeid ibn-'Amr, wist nog dat in den ouden godsdienst het aanraken van een lijk en het eten van bloed verboden was; zie Ibn-Hišâm, p. 144, r. 5 v. o.

zij niet konden ontwarren, en terwijl zij zich ḥanîf noemden, verstonden zij onder dat woord een aanhanger van het monotheïsme. Mohammed handelde eveneens.

De godsdienst der Gorhoem heeft dus een indirecten invloed op het ontstaan van het Islamisme uitgeoefend. Aan een directen daarentegen valt niet te denken; ik vind geen spoor dat Mohammed een afstammeling der Gorhoem gekend, laat staan met hem in betrekking gestaan heeft. De hoofdinvloed op de vorming van het Islamisme komt aan het Jodendom, het zoogenaamde Mozaïsme, toe; deze stelling, die thans algemeen wordt erkend, blijft onaangetast. Maar desniettemin moeten wij, om het ontstaan van het Islamisme te verklaren, de herinnering aan den dîn Ibrahîm wel degelijk in rekening brengen; had die herinnering niet bestaan, had men niet geweten dat die godsdienst niet dezelfde was als het orthodoxe Jodendom, dan zou de loop der zaken waarschijnlijk anders geweest zijn. Verder is het nu duidelijk, dat het Islamisme geheel en al uit Israël is voortgekomen. Tot nu toe hield men het grootste gedeelte der Muzelmansche leerstellingen voor Israëlitisch en beschouwde daarentegen het overige als heidensch, als Arabisch. Wij hopen het bewijs te hebben geleverd, dat ook dit van Israëlitischen oorsprong is.

Die herinneringen waren juist; men weet dat in de Joodsche wet op het gebruik van het bloed der dieren (ook van bloedige stukken vleesch) de doodstraf stond; het aanraken van een lijk verontreinigde dengenen, die het gedaan had, voor den tijd van zeven dagen.

BIJLAGEN.

A.

DE STAM SIMEON.

In den tekst heb ik gezegd, dat na den tijd van Saul de stam Simeon in geen geloofwaardig berigt meer voorkomt; hieruit vloeit voort dat ik de berigten der Chroniek, waarin hij genoemd wordt als er van een lateren tijd sprake is, niet als geloofwaardig beschouw, en ik meen inderdaad dat het niet moeijelijk te bewijzen is, dat die berigten geen vertrouwen verdienen. In vele opzigten staat de Chroniek reeds op het standpunt der Haggada; voor enkele zaken had de schrijver goede bronnen, maar in andere gevallen geeft hij, even als Judith en de Thargums, verdichte berigten en genealogiën. Dit is reeds meermalen opgemerkt [1] en wij zullen het thans aantoonen voor zoo ver de berigten over den stam Simeon na den tijd van Saul betreft.

Vooreerst hebben wij de lijst I Chron. 12, 23—40, waarin (vs. 25) de stam Simeon genoemd wordt. Wat dit eigenlijk voor eene lijst is, is niet duidelijk, of liever, het is duidelijk genoeg dat de schrijver zich zelven tegenspreekt. In vs. 23 wordt aangekondigd dat volgen zal de optelling der h o o f d e n die naar Hebron kwamen om David tot koning te kiezen, en dit stemt overeen met hetgeen de schrijver vroeger (11, 3)

[1] B. v. door Zunz, *Gottesdienstl. Vorträge der Juden*, p. 128.

gezegd heeft, dat al de Oudsten van Israël naar Hebron kwamen; in de lijst zelve daarentegen wordt niet het getal der hoofden, maar dat van de krijgslieden van elken stam opgegeven; alleen bij uitzondering worden twee hoofden van den stam Levi genoemd. Dit is eene eerste zwarigheid; er blijkt uit, dat de schrijver tamelijk gedachteloos geschreven heeft. In de tweede plaats is de verhouding der getallen zeer bevreemdend. „Juda," ik gebruik hier de woorden van Bertheau, [1] „Juda, de stam van David, de van de oudste tijden af aan magtige en talrijke stam, heeft slechts 6800 man, Zebulon daarentegen 50,000, Nafthali 1000 vorsten aan het hoofd van 37,000 krijgslieden, de 2½ stam ten oosten van den Jordaan 120,000 man enz. Hoe komt het toch, dat b. v. Zebulon en Nafthali, twee stammen die in Israëls geschiedenis geen belangrijke rol spelen, zoo talrijk vertegenwoordigd zijn, terwijl Juda een naar verhouding klein aantal krijgslieden stelde?" Ik geloof dat de gegrondheid dier bedenking boven allen twijfel verheven is, en er behoort waarlijk veel naïveteit toe, wanneer Bertheau de eer van den Chroniekschrijver denkt te redden door deze opmerking: „Dat hij evenwel zijne opgaven niet naar eigen goeddunken maakte, maar ze uit een historisch werk ontleende, blijkt, om geene andere gronden aan te voeren [zij hadden wel aangevoerd mogen worden], juist uit de ongelijkheid der getalopgaven en hare verhouding tot elkander;" — hetgeen nederkomt op deze redenering: omdat een verdichter onhandig verdicht, daarom is hij geen verdichter. In de derde plaats zouden, volgens de lijst, als ik goed geteld heb, 340,800 krijgslieden te Hebron bijeengekomen zijn en daar drie dagen vertoefd hebben. Wie er eenig begrip van heeft, hoe moeijelijk het transport van levensmiddelen in dien ouden tijd en in dat bergachtige land was, zal de ongerijmdheid van dit berigt inzien. En welk een leger moet David dan toch wel gehad hebben! Want die 340,800 man waren niet eens al zijne krijgslieden: de stam Benjamin, heet het, had er slechts 3000 gezonden, omdat het grootste gedeelte nog voor het huis van Saul was, en van Issaschar worden niet de krijgslieden, maar alleen 200 hoofden genoemd. Alles te zamen genomen, zou dus David een leger gehad hebben van ongeveer 400,000 man! Met zulk een Napoleontisch leger zou hij de geheele wereld overwonnen hebben!

Over de redenen, die den schrijver bewogen hebben om deze lijst te verdichten, zal ik spreken nadat ik eerst eene andere lijst zal behandeld hebben. Ik bedoel diegene, die I Chron. 27, 16—24 staat; daarin worden de namen van de hoofden der stammen in Davids tijd vermeld, en in vs. 16 ook het hoofd der Simeonieten.

Deze lijst is van geene betere gehalte. Vooreerst is de volgorde, waarin de stam-

---

[1] *Die Bücher der Chronik*, p. 144.

men worden opgenoemd, zeer vreemd. Bertheau heeft daaromtrent reeds het volgende opgemerkt: „De vier eerstgeborene zonen van Lea staan voorop; volgens Genes. h. 29 vlg. moesten volgen: Dan, Nafthali, Gad, Aser, Issaschar, Zebulon, eindelijk Efraïm-Manasse, Benjamin; maar de volgorde is hier eene geheel andere, en het gelukt ons niet, eene reden voor de hier voorkomende volgorde der namen te vinden." In de tweede plaats ontbreken Gad en Aser, zonder dat wij weten waarom; als het stuk authentiek was, zouden die beide er in genoemd moeten zijn. Ten derde komt als hoofd van Juda voor Elihu, een broeder van David. David had geen broeder van dien naam; zijn oudste broeder, die bedoeld schijnt, heette Eliab, zooals in het boek Samuël staat en ook op eene andere plaats der Chroniek (I, 2, 13). Nu schrijft wel is waar ook op onze plaats de Alexandrijnsche vertaler Eliab, maar dit bewijst niet, dat hij die lezing voor zich had; het bewijst alleen, dat die uitmuntende vertaler oplettend was en de fout van den verdichter corrigeerde; immers dat אליאב in אליהו zou gecorrumpeerd zijn, is niet denkbaar.

Over het algemeen verdienen de lijsten, die tot de regering van David behooren en alleen bij den Chroniekschrijver staan, niet meer vertrouwen dan dergelijke lijsten die men bij schrijvers van denzelfden stempel, zooals de Pseudo-Wâqidî's en den Pseudo-Ibn-Qoteiba, vindt, die, even als de Chroniekschrijver, echte berigten met verdichte vermengen. Zoo geeft hij, dadelijk na de laatst besprokene lijst, eene andere waarin de beambten worden opgenoemd, die de bezittingen van David bestuurden, en dat deze evenmin een authentiek stuk is, blijkt reeds dadelijk uit vs. 30 en 31. Daar heet de opzigter over de kemelen Obil; dit is geen eigennaam, maar het is het gewone Arabische woord (آبِل) voor iemand die ervaren is in 't weiden van kemelen; verder wordt die Obil genoemd „de Ismaëliet", en de opzigter over het klein vee wordt „de Hageriet" genoemd. Men ziet dat de schrijver geen begrip had van hetgeen de namen Ismaëliet en ha-gér oudtijds beduidden; in zijn tijd waren het geographische benamingen geworden, die in 't algemeen de Arabieren aanduidden, en die beteekenis bragt hij over op den tijd van David. Hij wilde, zooals de Pseudo-Wâqidî's en de Pseudo-Ibn-Qoteiba ook doen, vele lijsten geven over eene regering die in zijn tijd tot het gebied der sage behoorde en voor het roemrijkste tijdperk der Israëlitische geschiedenis gold; maar daarenboven had hij, zooals hij zelf duidelijk toont, nog een ander oogmerk: de verheerlijking van het geslacht der hoogepriesters, der Zadokieten. Dit is overal eene zaak die hem zeer na aan 't hart ligt; „er unterlässt es niemals," zegt Geiger te regt, [1] „das Uebergewicht der Familie Zadok in alter und

[1] *Urschrift*, p. 24.

neuer Zeit fühlbar zu machen." Ook onze lijsten toonen dit streven. In de eerste wordt geen enkel opperhoofd der stammen genoemd behalve Jojada, het opperhoofd der Aäronieten, en »Zadok, nog een jongeling, een dapper held, en zijn stamhuis leverde twee en twintig vorsten." De naam Aäron was stellig in den tijd van David nog niet uitgevonden, [1] en Zadok wordt alleen ter wille van zijne nakomelingen, de hoogepriesters in den tijd van den Chroniekschrijver, met zoo veel lof vermeld. Uit hetzelfde oogpunt moet men in de tweede lijst vs. 17 beschouwen, waarin Zadok het hoofd der Aäronieten genoemd wordt. Bertheau teekent op dit vers aan: » Waarom Zadok hier alleen genoemd wordt, en niet Zadok en Abjathar, of Zadok en Ahimelech, de zoon van Abjathar c. 24, 3. 6. naast elkander, weten wij niet." Wie de opmerkingen van Geiger (t. a. p.) gelezen heeft, zal het zeer goed weten.

Die lijsten bewijzen derhalve niets voor het bestaan der Simeonieten in Palestina na Sauls tijd. Even weinig bewijzen de plaatsen in II Chron. 15, 9 en 34, 6, waar de stam Simeon bij ongeluk genoemd wordt onder die van het noordelijke rijk. Zelfs Bertheau, [2] anders een apologeet van den Chroniekschrijver, kan niet ontkennen dat deze het hier dan toch wat al te erg gemaakt heeft, omdat het bekend is dat het gebied van Simeon midden in dat van Juda lag en dus Simeon onmogelijk tot het noordelijke rijk kan behoord hebben.

Maar juist die misvattingen van den Chroniekschrijver zijn een der stevigste bewijzen voor de echtheid van dat berigt, waarvan ons onderzoek is uitgegaan. De Chroniekschrijver heeft het gedachteloos overgeschreven en zonder de beteekenis daarvan te beseffen; hij toont later zelf, dat hij het zich niet meer herinnert; het is dus onmogelijk dat dit in de categorie der verdichtselen vallen zou, waarin anders de Chroniek zoo rijk is.

Wat nu eindelijk nog Judith betreft, die in het boek dat haren naam draagt, eene afstammeling uit Simeon heet, zoo zal het wel onnoodig zijn hierbij stil te staan, daar dat boek bekend is als een verdicht verhaal, een roman, die voor de geschiedenis weinig waarde heeft, ofschoon enkele zaken niet onhistorisch zijn. Men weet verder dat Judith zelve (de naam beduidt niets dan Joodsche vrouw) geen historisch persoon is.

---

[1] Zie boven bl. 42, n. 1. Zelfs bij Ezechiël (44, 15) heeten de priesters nog »de zonen van Zadok," niet van Aäron.

[2] T. a. p. p. 323.

B.

HET ALPHABET VAN HET OPSCHRIFT.

De ג heeft denzelfden vorm als in de Chaldeeuwsche opschriften die Layard gevonden heeft;[1] hiervan verschillen de Palmyreensche, Nestoriaansche, Kufische en neschi vormen weinig[2], en de gelijkheid met de ג in het quadraatschrift is ook in 't oog loopend.

Bij de ח beduidt Hebr. Montf. het alphabet in de Hexapla ed. Bahrdt, I, p. 37. Het Karaïtische HS. van 916 heeft een dergelijken vorm voor de ח.

Voor de כ zie men het fac-simile bij Uhlemann, Instit. ling. Samar.

De mem heeft duidelijk, even als in het quadraatschrift, een gewijzigden vorm als sluitletter. Als zoodanig komt hij driemaal in 't opschrift voor,[3] en eens als מ. Een nieuw bewijs dat de sluitletters oud zijn (vg. Kopp, II, 132, 135, 136, 137), of althans — want meer mogen wij uit ons opschrift niet opmaken — dat de ם oud is. Men weet overigens dat de Sinaïtische opschriften de mem slechts in dezen vorm hebben.

De ס moet in het Himjar.-Eth. schrift op de eene of andere wijze van de ב onderscheiden worden, want beide letters hebben denzelfden grondvorm ╓╖. Het Himjar. en Eth. hebben de onderscheiding gemaakt door een streepje van boven; in ons alphabet dienen daartoe twee kleine omhalen aan de twee pooten.

De onderste streep van de resch loopt zoowel regts als links. Het Sinaïtische schrift bewijst dat dit verschijnsel niet ongewoon is.

Het principe van zamenvoeging der letters, dat in het Sinaïtisch zoo sterk doorgezet is, is reeds in dit opschrift zigtbaar. In den tweeden regel staat de ח in de ב; in den eersten is de י aan de ס vast, en de כ aan de ל; in den derden zijn de twee י verbonden. Het kan alleen de vraag zijn of in dat woord de tweede letter een י dan wel een ו is, want die letters zijn in dit schrift, even als in 't oude Hebr., naauwelijks van elkander te onderscheiden; dus met andere woorden: of de naam van God geschreven is יי (hetgeen, misschien zeer ten onregte, eene verkorting heet), dan wel יו, dus Io, zoo als in de eigennamen (יוֹחָנָן, 'Ιωάννης enz.) Daarover zou meer te zeggen zijn dan ik hier zeggen kan; maar ik moet erkennen, dat ik niet alleen tot diegenen behoor, die de uitspraak Jahveh niet aannemen, maar daarenboven zeer betwijfel of יהוה wel de oude, echte schrijfwijze is.

---

[1] Zie het alphabet in de *Zeitschr.* d. D. M. G., IX, tegenover p. 478.

[2] Men vindt ze bij elkander bij Kopp, *Bild. u. Schrift.*, II, p. 379.

[3] Het haaltje in den eersten sluitmem op den tweeden regel beschouw ik als eene vergissing van den kopist. Het is overbodig; de letter moet een gewoon vierkant zijn, zooals zij overal elders is.

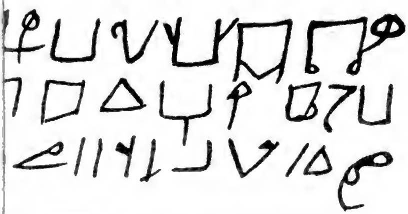
Uit de tabel blijkt het best, in welke opzigten het alphabet van het opschrift met andere overeenstemt; maar voor als nog kan men de wijzigingen, die het Semitische schrift in de verschillende landen ondergaan heeft, niet onder algemeene regels brengen, want zoo dikwijls er nieuwe documenten te voorschijn komen, stooten zij de theoriën omver, die vroeger over het Semitische schrift bestonden. Ik zal mij dus in geene algemeene opmerkingen begeven over de geschiedenis van het Semitische schrift, waarvoor het mijns inziens nu de tijd nog niet is; maar wel meen ik het vermoeden te mogen uiten, dat het Himjaritische en Ethiopische schrift, waarmede dat van het opschrift zeer naauw verwant is, afkomstig is van de Israëlieten in Arabië en Ethiopië, even als de jaartallen op de Himjaritische opschriften, zooals Reinaud zeer juist heeft opgemerkt,[1] die van de aera der Seleuciden zijn, welke bij de Joden in gebruik was.

Maar hoe groot de overeenkomst van dit Mekkaansche schrift met dat van Zuid-Arabië en Ethiopië ook is, zoo is het onmiskenbaar dat het aan den anderen kant nader staat bij de oude Aramesche schriftsoorten en bij die van Palestina (het zoogenaamde oud Hebreeuwsch, d. i. het schrift van de Makkabesche munten, en het Samaritaansch). Het staat tusschen het Zuid- en Noord-Semitische schrift in 't midden.

---

[1] *Mémoire sur la Mésène et la Kharacène*, p. 73.

[M]eccana apud Fâkihî, Cod 463, fol 335 r.



Alia Alphabeta.

2 *Nest.* ⋖ *Estr. dupl.*

Π *Aeth. antiq. et Himjar.* ∩ *Aeth.*

ϟ Ⲗ *Chald. Lay.*

⫞ *Himjar.*

Ψ *Himjar.* Ɣ *Aeth. antiq.*

ᑫ ᑫ 2 *Sinait.* ↑ ٦ *Hebr. ant. et Sam.* ጊ *Palm.* ϕ *(wâ) Aeth.*

ᗡ *Bab.* ϴ *Hebr. ant.* ษ *Sam.* ꟸ *Palm.* H *Chald. Lay. Hebr. Montf.*

ᑭ *Aeth. ant.* ᑭ *Himj.* ᑭ *Aeth.*

Ɣ *Sam. in Codd. Goth.* Ɣ *Palmyr.* Ч *Chald. Lay.*

٦ *Himj.* L *Hebr. ant. et Sam.* 2 *Samar.*

ut in Hebr. ם, *Himj.* ᑫ, *Aeth. ant.* ᑫ, *et* ם *in fine,* ם *Sinait.*

V *(nû) Mend.* Ⴏ *Hebr. ant.*

Ⴄ *Himjar. et Aeth.*

∇ *Sam.* (∇ *in Codd. bibl.) et Aeth. ant.* ∇ *Hebr. ant.*

Ⴑ *Aeth. ant.* Ⴑ *Aeth.* L *et* ᒧ *Sinait.*

ꓕ *Hieros Adler* ꓕ *Nest.*

X *Hebr. ant. et Samar., Himjar., Aeth. antiq.*